اتحاد الكتاب العرب
ARAB WRITERS UNION
DAMASCUS دمشق

بسم الله الرحمن الرحيم

التراث العربي

العـــــدد: (94 - 93)- (المحرّم - ربيع الثاني)- 1425 هـ- (آذار - حزيران) 2004- السـنة الرابعة والعشـــرون

شروط النشر

1-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.

2-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلة من كتاب منشور.

3-التقيد بمنهج علمي دقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.

4-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.

5-ألا تزيد على ثلاثين صفحة.

6-أن تراعى علامات الترقيم.

7-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.

8-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام- تح.محمود شاكر- القاهرة- مط. المدني- ط3، 1974م).

9-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.

10-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.

11-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.

12-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.

13-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبّر عن آراء كتّابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.

14-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

□□□

الاشتراك السنوي

داخل القطر للأفراد	: 150 ل.س
في الأقطار العربية للأفراد	: 300ل.س أو (15) دولاراً أميركياً
خارج الوطن العربي للأفراد	: 450 ل.س أو (20) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية داخل القطر	: 300 ل.س
الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: 500 ل.س أو (25) دولاراً أميركياً
الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: 650 ل.س أو (40) دولاراً أميركياً
أعضاء اتحاد الكتاب	: 75 ل.س

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي ■

المحتوى:

تنبيه

يرجى من السادة الباحثين التقيد بخطة النشر المعتمدة من قبل مجلة التراث العربي، والموضّحة دائماً في أوّل العدد حتى لا نضطر آسفين إلى إهمال أبحاثهم.

□□

دعوة

تنوي مجلة التراث العربي إصدار ملف عن (الراغب الأصفهاني) وترجو من السادة الباحثين المهتمين بهذا الموضوع، موافاتها بكتاباتهم.

□

أول الكلام

كلام في الحب

رئيس التحرير

لن ألجأ إلى المعجمات القديمة والحديثة لأستنبط مفهوماً للحب؛ لأن المعجمات تنقل عن بعضها التعريف التقليدي للحب، وهو الرغبة الشديدة التي تنشأ عنها علاقة وطيدة بين إنسانين أو أكثر، والشائع الغالب أن الحب تلك العلاقة التي طرفاها واحدٌ من جنسين مختلفين، تنبعث لتلبي دوافع غريزية أفاض في الحديث عنها وعن وصفها علماء النفس وعلماء الاجتماع.

ونظراً لأن الحب ينبثق من غريزة بشرية، فقد مارسه أفراد الجنس البشري على مدار حقب التاريخ، فطفتْ على سطح التاريخ قصصٌ مختلفة تناقلتها أدبيّات الأمم، فخلّدها هذا التناقل على تتابع الأجيال والعصور.

ولكنني لا أبحث الآن عن هذا النوع من الحب، وبهذا المفهوم المعجمي الضيق، وخاصة أن مفهوم الحب لم يَعُد مقصوراً على العلاقة بين طرفين من جنسين مختلفين كالذكر والأنثى، وإنما اتسع مفهوم الحب فشمل حب الوالدين والأولاد والأهل عامة، ثم اتسع أكثر فشمل حب الوطن الذي جعله (فيرلين) الحب الأول بعد حب الله، وحب كل ما له علاقة بمنفعة مادية أو معنوية. وتجاوز هذه المفهومات، وخاصة عند المتدينين المؤمنين، إلى حب الذات الإلهية، وما صدر عنها من تعليمات وتشريعات مكتوبة بقصد خير البشرية.

واكبتْ كتابتي لهذا الموضوع ـ مصادفةً ـ منتصف شهر شباط الحالي وواكب ذلك

مرور صديق لي على مكتبي، فلفتَ نظرَه عنوان هذا الموضوع في هذا الظرف بالذات، فقال لــي: أظــنك ستكتب مقالاً عن هذه البدعة التي وفدَتْ إلينا من جملة ما وفد من بِدَع الغرب، فــتلقفها المــراهقون من شبابنا وفتياتنا، تلك البدعة التي يسمونها (عيد الحب)، والتي يُنسب ابــتداعها لقديــس يزعمون أن اسمه (فالنتاين) في ظروف اجتماعية ودينية معينة، ونسجت حولهــا أسطورة، وإن شئت فقل أساطير. والأساطير تدخل العقل الجمعي فتتحول إلى تقاليد، والتقالــيد تتحول عند المراهقين إلى حقائق، تصل عند بعضهم إلى مرحلة التقديس، وخاصة إذا كــان للــبدعة بــريق يلاقي قبولاً في نفوسهم، ويكفي أن تكون هذه الظاهرة تحمل اسم (الحــب) حــتى يكــون لها من البريق ما يعشي أبصار المراهقين، فعيد الحب ابتدأ ظاهرة أســطورية شــعبية، وانتهى ظاهرة تجارية استهلاكية، يغري الشبّانَ والفتيات بريق (الحب) الذي يحمله (العيد) وما دروا أن أذكياء الاقتصاديين روّجوا لهذا العيد بدوافع تجارية، لينفقوا كــل ســلعة تحمــل اللون الأحمر، وقد أفلحوا بهذا الترويج، وانطلت الحيلة على شباب هذا الــزمان المفــتون بالــبدع، وخاصة شباب العالم الثالث الذي تعاورت عليه الإحباطات في شــؤونها الخاصة والعامة، فوجد سلوته وبهجته في اللجوء إلى ممارسة هذه البدعة الظريفة، ولم يُدرك أن ممارسته لهذه الظاهرة العاتية تصرف اهتمامه عن ظواهر أساسية جادّة.

وأعتذر عن الكتابة في هذا الجانب من موضوع الحب؛ لأنني أخشى أن تكون الكتابة فيه نوعــاً من التكريس له، والترويج لأفكاره، وما هذا الذي أردت، ومع ذلك قلت لصديقي: لقد كتبــت عــن هــذا الموضوع ذات يوم في مكان آخر، وليس من الحكمة في شيء أن أعاود الكتابة عنه في صفحات مجلة تراثية.

أكتــب الآن عن مفهوم (الحب) وقد فرغتُ من قراءة الكتب الكثيرة في التراث العربي، تمهــيداً لإنجــاز كتاب في هذه الظاهرة سميته (الحب والصداقة) من منظور التراث وعلمي الــنفس والاجــتماع، ومــنظور فلسفة الحب بصفته ظاهرة إنسانية تحرك العلاقات البشرية وتضــبط الموازيــن الناظمة لهذا الكون. وجمعتُ في ذلك الكتاب نماذج صالحة وكثيرة من تحلــيل ممارسات عمالقة الشعراء والأدباء والمفكرين العرب لهذه الظاهرة تنظيراً وتطبيقاً، كمــا حاولت تفسير المخزون التراكمي الذي جاءت به قرائح عمالقة الحب عند العرب؛ وما تركوه من شعر ونثر وقصص أمتعت الأجيال العربية وغير العربية. حقباً طويلة من الزمان. ووقعــتُ في التراث العربي على مصنفات على غاية من الدقة في التنظير لهذه الفكرة، فيها مــن الــتعمق والشــمولية وصواب الرأي الشي الكثير، ككتاب (روضة المحبين) لابن قيم الجوزية، وكتاب (التعريف بالحب الشريف) للسان الدين بن الخطيب، وكتاب (طوق الحمامة في الألفة والآلاف) لابن حزم الأندلسي، و(مصارع العشاق) للسراج البغدادي، وكتاب (تزيين

الأسـواق) لداود الأنطاكي، و(أسواق الأشواق) للبقاعي، وإن أغريتك بالبحث عن مزيد من مـثل هـذه المؤلفـات فاقرأ الفصل الذي ألّفه ابن النديم في (فهرسه) حيث عدَّد فيه عشرات المصنفات التي أُلِّفتْ في هذا الفن.

وأظـن أن كلمة ذلك العالِم الذي كان يتحدث عن خصائص الأمم صادقة عندما وصف العرب بأنهم (أمة حب) وكأنه أكّد مقولة شاعرهم:

الحـب فـي الأرض شيء من ملاحتها ... لـو لـم نجـده علـيها لاخترعـناه

فالأمــة العربية من أشد أمم الأرض نزوعاً إلى الحب، وكأنّ شاعرها الآخرْ ينطق بكل لسان من ألسنة أفرادها عندما قال:

لــولا المحــبة فــي جوانحــه ... مــا أصــبح الإنســان إنســانا

مــن هنا أدخل إلى مدخل (الحب) ومن هذه المقاربة التي أطلتُ في التقديم لها أعبر إلى مفهوم الحب الذي أردت أن أكتب عنه.

فكتابتي عن الحب تتجاوز الحب القائم بين فردين، لتتناول الحب القائم بين الجماعات، أو بالأحرى الحب القائم بين أفراد جماعة وجماعة أخرى، وهذا نوع من الحب قلَّ أن كَتَب عنه الكـتّاب والأدباء، وتحديداً أوجزت الكتابة عن الحب الذي يطلبه الساسة الأمريكيون، الساسة القابعون في البيت الأبيض والبنتاغون يطلبون ـــ على الرغم من كل ما يفعلونه من كبائر ـــ من الأمة العربية والمسلمة أن يحبوهم، وأن ينبذوا ما في أنفسهم من كراهية وحقد، ويريدون مــن العــرب أن يسـمعوا ويطيعوا، ولهذا يكثر الحديث الآن في الصحافة والإعلام القول: (الاســتماع إلى الطرف الآخر)، وهي كلمة حق يُراد بها باطل، يطلب الساسة الأمريكان ـــ ويحلو لهم أن يُسمّوا أنفسهم السادة الأمريكان ـــ بطريقة دبلوماسية حيناً، وهمجية حيناً آخر، وخاصــة بعــد نشــوة الانتصار التي حققوها على مجموعة من الأمم الضعيفة في السنوات الأخـيرة، أخذتهـم نشـوة العـزة بالإثم أن يقولوا: لقد اقتربنا من بلوغ هدفنا الأسمى بناء إمــبراطورية القطــب الأوحد، ولنرفع للناس شعار (العولمة) التي من أهدافها السياسية شن الحروب على الاستبداد وإحلال الديمقراطية ـــ وهذه أيضاً كلمة حق يُراد بها باطل، يطلبون من العالمين: العربي والإسلامي أن يحبّوهم.

وأقــول ـــ متعجباً من طلب رجال السياسة الأمريكية مثل هذا الطلب، وهم يعلمون أنّ مقومــات الحــب غير متوفرة، لا على المستوى الفردي، ولا على المستوى الجماعي. كيف يُقنِع (المستغِل) ـــ بكسر الغين ـــ نفسه بطلب المحبة من (المستغَل) ـــ بفتح الغين ـــ؟ ويبدو الطلــب أشــدَّ قِحــة بين (المحتَل) ـــ واقرأها الآن مرة اسم فاعل ومرة اسم مفعول ـــ كيف

يستسيغ المحتَل لنفسه أن يغزو شعباً في أرضه، ويستثمر خيراته، ويُذل أبناءه، ويستبيح حرماته ومقدساته، ويحمله على أن يبدل مناهجه التربوية، وتقاليده الفطرية، ويهجر شريعته الدينية، ويطلب منه أن يحبه؟!

من سجايا الشعب العربي الفطرية، أنه محب ودود، متسامحٌ واسع الصدر، مضياف، طيب القلب، شيمته الإيثار لا الأثرة، ومن هنا لا أغالي إذا قلت: إنه ــ وبمعزل عن كل المظالم التي يرتكبها الساسة الغربيون بحق الشعب العربي والمسلم ــ يحب الشعب الأمريكي ومن يدور في فلكه ــ أفراداً وجماعات، ويفرح للمنجزات التي يحققها علماؤه في غزو الفضاء لا في غزو الشعوب، ويبتهج للمنجزات العلمية التي يوظفها في خدمة الإنسانية، ويُكبر كل العقول التي صدَّرت للناس منجزات أفكارها الخيّرة للعالم كله، وشعار الشعب العربي الكلمة المأثورة: (الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله)، ومن هنا يأتي (حبه) للأمة التي لا تكيل بمكيالين، ولا تميل كل الميل مع المعتدي على المعتدى عليه، وتستعمل (حق النقض ــ الفيتو) إذا أجمعت الدول على إنصاف الشعب المغلوب، ورفع الظلامة عنه.

كيف تطلبون من الشعب العربي أن يحب أمة تناصر عدوه الذي يحتل أرضه ويقتل أبناءه، ويهدم منازله، ويبيد مصادر عيشه ومقومات رزقه؟! كيف تطلبون من الشعب العربي أن يحبكم، وأنتم قد فتحتم صفحة الاستعمار الغربي بعد أن طُويت منذ ثلث قرن؟!

كيف قبلتم خديعة عدو العرب الأول ــ وأنتم تدَّعون الذكاء ــ عندما أقنعكم بتلاعبه بدلالات المصطلحات اللغوية، فسمَّيتم المقاومة إرهاباً، والجهاد اعتداءً على المدنيين، والاستشهاد في الدفاع عن الوطن انتحاراً غير حضاري، وفوضى الحريات ديمقراطية، وتسليم ثروات الأمة بالإكراه تطبيقاً؟! وأسلحة الدفاع عن النفس أسلحة دمار شامل، وإخضاع الأمم وترويضها لإمبراطوريتكم سياسياً واقتصادياً وثقافياً متطلبات عصر العولمة؟! وسكتم عمن يملك ــ فعلاً ــ ترسانة دمار شامل كادت تتآكل مع الزمن لقدَم تخزينها، وتفاعل مكوناتها، ومع ذلك تطلبون من الشعب العربي أن يحبكم؟! ما هذا المنطق العجيب في طلب الحب؟! والحب عند بني البشر عملية تبادلية، قوامها رضى الطرفين وفائدة المحبين، وحسبي أن أذكركم بشعر ذلك الشاعر العظيم الذي عاش عمره في بلادكم: أمريكا. تعلَّموا منه مبادئ الحب، وأكتفي بأن أقتطف لكم أبياتاً في (مبادئ الحب) من قصيدة طويلة. يقول فيها:

يا صاحِ، خذ علم (المحبة) عنهما إني وجدت (الحب) علماً قيِّماً

واعمل لإسعاد الورى وهنائهم إن شئتَ تسعد في الحياة وتنعما

أيقظ شعورك (بالمحبة) إن غفا ... لولا شعورُ الناس كانوا كالدُّمى

ما الكأس لولا الخمر غير زجاجةٍ ... والمرء لولا (الحب) إلا أعظُما

لو تعشق البيداء أصبح رملها ... زهراً، وصار سرابُها الخدَّاعُ ما.

لو لم يكن في الأرضِ إلا مبغضٌ ... لتبرَّمتْ بوجوده وتبرَّما

لاح الجمال لذي نُهىً، فأحبه ... ورآه ذو جهلٍ فظنٌ ورجَّما

لا تطلبنَّ (محبة) من جاهلٍ ... المرء ليس (يحب) حتى يفهما

فكرتُ أن أعتذر؛ لأنني خرجتُ عن منهجي في الافتتاحيات، فأطلتُ في الحديث، وخلطتُ عبق الأدب بنكد السياسة، ولكن تذكرت كلمات الذين ينظرون لوظيفة الأدب والفن، فعلمونا أن الأديب والمفكر مُطالب بأن يروّض قلمه لخدمة أمته، وأدبه في توعية الجيل الذي يعاصره، وهذا ما أردت.

□□□

تعزيـــة

تـــتقدم هيـــئة تحريـــر مجلة التراث العربي من الزميل الأستاذ محمود فاخوري وأســـرته بأحر التعازي لوفاة الفاضلة عقيلته، نسأل الله أن يسكنها فسيح جناته، ويسبغ عليهم جميل الصبر والسلوان.

***

تعزيـــة

تتقدم هيئة تحرير مجلة التراث العربي من الزميل الأستاذ د. محمد زهير البابا وأســـرته بأحر التعازي لوفاة الفاضلة عقيلته، نسأل الله أن يسكنها فسيح جناته، ويسبغ عليهم جميل الصبر والسلوان

حركة التأليف المعجمي في مفردات القرآن

أحمد حسن الخميسي*

مقدمة:

***أقبل** المسلمون على القرآن الكريم بشغف منذ صدر الإسلام، يتدبرون آياته، ويتفهمون معانيه التي تحتويها ألفاظه، فحفظوه عن ظهر قلب، وجمعوه في مصحف، وكتبوا في تفسيره وإعجازه وبلاغته وآداب حمله الكثير. وعكف العلماء على تبيان معاني غريب مفرداته، ووضعوا فهارس ومعاجم لألفاظه، ولا تزال مسيرة التأليف والإعداد في هذا المجال مستمرة حتى أيامنا هذه، لأن كلمات الله تعالى لا تنفد معانيها، ولأن عطاءات القرآن متعددة ومتجددة، وسيظل الإنسان يجد في آياته معيناً لا ينضُب لبحثه وفكره وعقله وحياته.*

وسنقف في دراستنا هذه عند الكلمة القرآنية التي شغلت العلماء، فصنّفوا الكتب في مفردات غريب القرآن، ووضعوا لألفاظه الفهارس والمعاجم، وسنتحدث عن أهميتها ومنهج إعدادها والأهداف التي وضعت من أجلها، وعن وجهة أولئك العلماء في أعمالهم، ونقارن بين مفردات الغريب ومعاجم الألفاظ، ونتحدث أيضاً عن دور الحاسوب في تقديم فهارس ومعاجم الألفاظ القرآنية وعلاقة الحاسوب بالمكتوب على الورق.

اهتمام المسلمين بالألفاظ القرآنية:

للألفاظ أهمية في حياة الإنسان لأنها تعبر عما في فؤاده، وتترجم المعاني والمشاعر التي بداخله، وهي إلى جانب ذلك وسيلة لمخاطبة الآخرين، وكلما أتقن الخطيب أو المتحدث ألفاظه واختارها بدقة كان تأثيره في المتلقين أبلغ.

إن الألفاظ هي أوعية المعاني والخازن لها، والمقدّمة على المعاني، فقد ذكر الإمام مجد الدين

* باحث من سورية..

ابن الأثير عند حديثه عما يلزم لمعرفة علم الحديث فقال: "أحدهما معرفة الألفاظ، والثاني معرفة معانيه، ولا شكٍ أن معرفة ألفاظه مقدَمة في الرتبة، لأنها الأصل في الخطاب، وبها يحصل التفاهم، فإذا عُرفتْ، تَرَتَّبَتِ المعاني عليها، فكان الاهتمام ببيانها أولى"[1].

ولأهمية الألفاظ العربية اشترط الأئمة في الفقيه معرفتها والإلمام بها، نقل عنهم قولهم: "إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لاغنى لأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله (ﷺ) عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله عز وجل وما في سنة رسوله (ﷺ) من كل كلمة عربية أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدّاً"[2].

وجعل العلماء تعلم اللغة فرض كفاية. قال ابن حزم: وأما النحو ففرض على الكفاية... لأن الله يقول ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضلّ الله من يشاء، ويَهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾ إبراهيم الآية/4/ ولأهمية الألفاظ أمر الله المؤمنين باختيارها والعدولِ عن المحرف منها إلى ما هو أفضل، قال تعالى ﴿يا أيُها الذين آمنوا لا تقولوا راعِنا وقولوا انظرنا وللكافرين عذابٌ مهين﴾ البقرة الآية 104.

إن لفظة (راعِنا) من المراعاة وهي الإنظار والإمهال وأصلها من الرعاية وهي النظر في مصالح الإنسان، وقد حرفها اليهود فجعلوها كلمة مسبة مشتقة من الرعونة وهي الحمق، ولذلك نهى سبحانه وتعالى عنها المؤمنين، وأمرهم بإبدالها بلفظة (انظرنا) من النظر والانتظار[3].

وكره رسول الله (ﷺ) بعض الألفاظ، فأمر المسلمين باستبدالها، وقال: [لا يقولنّ أحدكم "خَبُثَتْ نفسي" ولكن ليقل: "لَقِسَت نفسي"] متفق عليه.

قال العلماء: معنى خبثت: غثت وهو معنى "لقستْ" ولكن كره لفظ الخبث للنفس[4].

وحثنا رسول الله (ﷺ) على الدقة في الألفاظ فقال: [لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان] رواه أبو داود بإسناد صحيح.

ونظراً إلى ما للقرآن من أهمية عند المسلمين، راحوا يعتنون بألفاظه وآياته ويتدبرونها لأنها تحمل معانيه، قال تعالى ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته وليتذكّرَ أُولوا الألباب﴾ سورة ص الآية 29.

وكانوا يسألون الرسول الكريم إذا ما أشكل عليهم لفظ أو غمض عليهم معنى.

فقد ذكر القرطبي في تفسيره (الجامع 7/ 30) نقلاً عن الصحيحين عن ابن مسعود، لما نزل قول الله تعالى ﴿الذين آمنوا ولم يَلبسوا إيمانهم بظلم﴾ الأنعام الآية /82/ شق ذلك على أصحاب رسول الله، وقالوا أينا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله (ﷺ): ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾ لقمان الآية 13 وبعد أن انتقل الرسول

---

[1] النهاية في غريب الحديث والأثر. مجد الدين بن الأثير. تحقيق طاهر أحمد الزاوي. المكتبة العلمية بيروت ج1 ص3.
[2] الصاحبي في فقه اللغة. أحمد بن فارس. تحقيق مصطفى الشويمي مؤسسة بدران ـــ بيروت ـــ 1964م ص 64.
[3] صفوة التفاسير. محمد علي الصابوني. دار القلم العربي. حلب. ط1، 1994 ج1 ص85.
[4] رياض الصالحين. الإمام النووي. راجعه شعيب الأرناؤوط. دار المأمون للتراث. دمشق 1981 ط4 ص658.

الكريم إلى الرفيق الأعلى، كان المسلمون يتجهون إلى كبار الصحابة والتابعين يستفسرون عن ألفاظ القرآن.

وكان بعضهم يمتنع عن القول برأيه في معاني المفردات القرآنية، فقد سئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن معنى (أَبًا) في قوله تعالى ﴿وفاكهةً وأَبًا﴾ فقال: "أيُّ سماء تُظلّني؟ وأيُّ أرض تقلّني؟ إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم"[1] وتعمق الصحابة في فهم القرآن، وكان يَنظر إلى عبد الله بن عباس على أنه الرائد في تفسير القرآن والبحث عن معانيه والكشف عن غريبه والاستشهاد عليه بالأشعار، مما جعل الناس تقبل عليه تسأله وتستمع إليه وهو يرد على أسئلتهم بسعة علم ورحابة صدر وكأنه يغرف من بحر، وهذا ما جعلهم يلقبونه (حَبْر الأمة وترجمان القرآن). وقد حاول نافع بن الأزرق، أن يسأل ابن عباس، فذهب مع صاحبه نجدة بن عويمر إليه فقال: "إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصداقها من كلام العرب، فإن الله إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين. فقال ابن عباس: سلاني عما بدا لكما...".

وكان من جملة ما سأله عنه نافع أن قال: "أخبرني عن قوله تعالى ﴿جَدُّ ربِّنا﴾ قال: عَظَمَةُ ربنا، قال وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت:

لك الحمدُ والنعماءُ والمُلْكُ ربَّنا ... فلا شيءَ أعلى منك جداً وأمجدُ[2]

وهكذا راح نافع بن الأزرق يسأل وابن عباس يجيب مفسراً ومستشهداً على ما يقوله بأشعار العرب، حتى بلغت المسائل أكثر من ثمانين مسألة، سميت فيما بعد (مسائل نافع بن الأزرق).

أولاً. مفردات غريب القرآن:

الغريب من الكلام إنما هو الغامض والبعيد عن الفهم، أما غريب القرآن فقد قال عنه أبو حيان الأندلسي المتوفى سنة (745)هـ في مقدمة كتابه "تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب":

"لغات القرآن العزيز على قسمين: قسم يكاد يشترك في فهم معناه عامة المستعربة وخاصتهم، كمدلول السماء والأرض وفوق وتحت، وقسم يختص بمعرفته من له اطلاع وتبحر في اللغة العربية، وهو الذي صنف أكثر الناس فيه وسموه غريب القرآن".

ويلاحظ على هذه المصنفات، أنها لم تكتف بالألفاظ الغريبة، بل تعدتها إلى بعض الألفاظ المعروفة لدى عامة الناس مثل كلمة "الغنَم" التي أثبتها الراغب الأصفهاني المتوفى سنة /502/ هـ في كتابه "المفردات في غريب القرآن". فقال: الغنم معروف، قال تعالى ﴿ومن البقَر والغنَمِ حَرمنا عليهم شحومهما﴾ الأنعام الآية 146[3].

ومثل كلمة "الشجر" التي وردت في غريب القرآن لأبي حيان الأندلسي قال: الشجر في الآية ﴿ومن الشجَر ومما يَعْرِشون﴾ النحل الآية /68/ ما قام على ساق.

---

[1] الجامع الصغير. الإمام السيوطي ج1 ص317.

[2] أورد السيوطي حكاية المقابلة والأسئلة والأجوبة في الإتقان ج1 ص 120.

[3] المفردات في غريب القرآن. الراغب الأصفهاني: ت : محمد سيد كيلاني. دار المعرفة ـ بيروت.

ووردت كلمات أخرى معروفة مثل قمر، زوج، صيد،.... لهذا يمكن تسمية كتب غريب القرآن بأنها تفسير لجملة من مفردات القرآن وكلماته لأنها لم تقتصر على الغريب فقط.

تطور التأليف في غريب القرآن:

أول من قال بغريب القرآن هو ابن عباس، وطبع له كتاب في غريب القرآن[1].

كما أن مسائل نافع بن الأزرق المتوفى سنة /65/ هـ قد أُثبتت في الإتقان للسيوطي وهي مطبوعة في "شواهد القرآن" لأبي تراب الظاهري وفي "إعجاز القرآن" لعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ونشرها محمد فؤاد عبد الباقي ضمن "معجم غريب القرآن مستخرجاً من صحيح البخاري" كما ذكرت هذه المسائل في كتب تراثية أخرى، والمؤلف الثاني في غريب القرآن هو لأبي سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكري المتوفى /141/ هـ ودوّن شواهده من الشعر.

وهذا ما يجعلنا نقول: إن بداية تدوين غريب القرآن في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، واستمرّ إلى العصر الحاضر، وسنكتفي بذكر نماذج للتطور في تأليف كتب الغريب.

لقد وضع العلماء مؤلفات في غريب القرآن في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ولكن معظم هذه الكتب فقد، ومن الكتب التي وصلت إلينا (غريب القرآن) لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة (276)[2].

وفي القرن الرابع تابع العلماء التأليف في غريب القرآن فأعد أبو بكر محمد بن عزيز بن أحمد السجستاني المتوفى سنة /330/ هـ كتاب (نزهة القلوب في تفسير علام الغيوب)[3].

وفي القرن الخامس وضع الراغب الأصفهاني المتوفى /502/ هـ كتابه المسمى "المفردات في غريب القرآن"[4] وقد أتقن مؤلفه ترتيبه على حروف المعجم مراعياً أوائل الكلمات.

وألف في الغريب من أهل القرن السادس الهجري أبو الفرج بن الجوزي /510- 597/ هـ وسمّى كتابه /تذكرة الأريب/[5].

ومن الكتب المشهورة في القرن الثامن الهجري "تحفة الأريب، بما في القرآن من الغريب" تأليف الشيخ أثير الدين أبي حيان الأندلسي المتوفى /745/ هـ[6] وكتاب (عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ) للسّمين الحلبي المتوفى (756) هـ جمع فيه ألفاظ القرآن وفسرها[7].

واستمر التأليف في الغريب بعد ذلك، ففي القرن الثالث الهجري وضع مصطفى بن حنفي بن

---

(1) طبع عدة مرات منها طبعة مكتبة القرآن عام 1988 وعدد صفحاتها 125 تحقيق محمد إبراهيم سليم. القاهرة.

(2) طبعته دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة سنة 1958 بتحقيق أحمد صقر.

(3) طبع مراراً ومن هذه الطبعات طبعة 1936 بإشراف الأستاذ مصطفى عناني.

(4) طبع بالمطبعة الميمنية عام 1304هـ ثم أعيد طبعه عدة مرات.

(5) حققه د. علي حسين الغرب ونشرته مكتبة المعارف ــ الرياض ــ ط1 عام 1986.

(6) نشرة محمد بن سعيد بن مصطفى الوردي النعساني بحماة عام 1926 ثم طبع ببغداد عام 1977.

(7) حققه د. عبد السلام التونجي. صدر عن مكتب الإعلام والبحث والنشر لجمعية الدعوة ــ ليبيا. بأربعة مجلدات.

حسن الذهبي المتوفى (1280) هـ كتاب "تفسير غريب القرآن".

وفي العصر الحديث وضع الشيخ نديم الجسر مفتي طرابلس ـ لبنان ـ وصاحب كتاب "قصة الإيمان" كتاباً اسمه (غريب القرآن ومتشابهه) وقد طبع مراراً.

طريقة إعداد كتب الغريب:

إن التأليف في غريب القرآن كان في مراحله الأولى، يعتمد في تفسير كلماته على الشعر وخاصة الجاهلي منه، كما رأينا في مسائل نافع بن الأزرق، وقد فعل ذلك ابن قتيبة في "غريب القرآن" إذ إنه استشهد بالأشعار والأحاديث وأقوال العرب، ولقد وجه عمر بن الخطاب رضي الله عنه المسلمين إلى ذلك فقال: "يا أيها الناس عليكم بديوانكم شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم"[1].

ولجأ بعضهم إلى كتب التفسير وكتب اللغة في تفسير مفرداتهم، وهذا ما فعله الراغب الأصفهاني في "المفردات في غريب القرآن".

إن كتب الغريب ألّفت نثراً، إلا أن بعض العلماء نظمها شعراً كما فعل زين الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن الحسين بن عبد الرحمن الكردي المعروف بالحافظ العراقي المتوفى سنة /806/ هـ وسمّى كتابه "ألفية غريب القرآن"[2].

أما من حيث ترتيب الألفاظ، فإن كتب الغريب، كانت في جملتها تفتقر للدقة والمنهجية المنظمة على اختلاف طرائقه، ففي كتاب (تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب) لأبي حيان الأندلسي المتوفى سنة (745) هـ اعتمد المؤلف على الحرف الأول فقط من المادة وجمعها اعتباطاً في كل حرف، فجاء المحققون ورتبوا المفردات ترتيباً جديداً، ورتب بعض المؤلفين مفرداته بحسب ترتيب السور القرآنية، كما في غريب القرآن لابن قتيبة المتوفى /276/ هـ، إذ جعل كتابه أقساماً وفقاً للسور، وسار فيه على ترتيب تلك السور في المصحف، ورتب الراغب الأصفهاني، كتابه ترتيباً ألفبائياً، فقال في مقدمته موضحاً منهجه "وقد استخرت الله تعالى في إملاء كتاب مستوفياً فيه مفردات ألفاظ القرآن على حروف التهجي، فنقدم ما أوله الألف ثم الباء على ترتيب حروف المعجم..." ولكنه لم يراع الحرف الثاني تماماً.

ونهج أكثر الذين ألفوا في الغريب فيما بعد هذا المنهج، واستفاد العلماء بعضهم من بعض، فهذا صاحب "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ" الشيخ أحمد بن يوسف بن عبد الدائم الحلبي المعروف بالسمين المتوفى /756/ هـ قد اتبع في ترتيبه منهج المعاجم معززاً شرح الألفاظ بالشواهد القرآنية وبالحديث والأمثال والشعر، وقد اعتمد أصل الكلمة مجردة من الزوائد، وقام بتحليل اللفظة مجردة من المزيد، وتعرض لأصولها واشتقاقاتها وتطور معناها، واختلاف هذا المعنى من حيث الاستعمال، أي أن المؤلف كان يتابع اللفظ صرفياً وأصولياً فهو يفوق كتاب "المفردات" للأصفهاني، وقد أكمل في كتابه

[1] الإتقان. الإمام السيوطي. ج1 ص 113.

[2] طبع على هامش تفسير الجلالين بمطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر سنة 1924هـ.

"عمدة الحفاظ" النواقص الواردة في القراءات، وسدد المآخذ التي أخذها على الأصفهاني[1]. وما لبث النظام الهجائي المعجمي أن استقر في القرون الأخيرة.

لقد كان المؤلفون في هذا العلم، يستفيد اللاحق فيهم من السابق، ويتلافى تقصيره، ويختصر أشياء أسهب فيها غيره، كما يسهب في أمورٍ أجملها، ويضيف أشياء جديدة، مما يجعل المؤلف الجديد أكثر دقة وجودة وفائدة من سابقه، وهذا يدلّ على التطور الملحوظ في هذا المجال.

ومما يدل على ذلك ما قاله ابن قتيبة في كتابه "غريب القرآن":

"وغرضنا الذي امتثلناه في كتابنا أن نختصر، ونكمل، وأن نوضح ونجمل وألا نستشهد على اللفظ المبتذل في كتابنا، ولا نكثر الدلالة على الحرف المستعمل، وألا نحشو كتابنا بالنحو والحديث والأسانيد، فإنا لو جعلنا ذلك في نقل الحديث لاحتجنا أن نأتي بتفسير السلف ـ رحمة الله عليهم ـ بعينه، ولو أتينا بتلك الألفاظ كان كتابنا كسائر الكتب التي ألفها نقلة الحديث".

ومن طرق التأليف التي اتبعها المعاصرون جمع العديد من كتب الغريب وترتيب ألفاظها في كتاب واحد، وهذا ما فعله الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان الذي قام بإعداد "المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم" انتقى فيها أهم مصادر غريب القرآن، وجمعها في هذا الكتاب وهي:

1ـ تفسير غريب القرآن لابن قتيبة. 2ـ تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب لأبي حيان الغرناطي. 3ـ معجم غريب القرآن لابن عباس. 4ـ كتاب العمدة في غريب القرآن لمكي بن أبي طالب.

ورتب ذلك كله بحسب المعجم بإعادة كل كلمة إلى جذرها اللغوي[2].

الهدف من مفردات غريب القرآن:

أما الهدف من وضع غريب القرآن، فهو تقديم معاني المفردات القرآنية الغريبة للعلماء والأدباء وطلاب العلم. قال الراغب الأصفهاني في مقدمة مفرداته: "إن أول ما يُحتاج أن يُشتَغَل به من علوم القرآن، العلومُ اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيقُ الألفاظ المفردة فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المُعاون لمن يريد أن يدرك معانيه... وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علمٍ من علوم الشرع، فألفاظ القرآن: هي لبّ كلام العرب وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحِكَمِهم، وإليها مَفزعُ الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم..."

ولقد ذكر شمس الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي المتوفى نحو سنة /666/ هـ في كتابه "غريب القرآن" أن طلبة العلم وحملة القرآن سألوه أن يجمع لهم تفسير غريب القرآن فأجاب...."[3].

---

[1] انظر مقدمة عمدة الحفاظ تحقيق عبد السلام أحمد التونجي. ج1.

[2] طبعته دار العلم للملايين ط1 ك2 /1986/م.

[3] معجم المعاجم. أحمد الشرقاوي. دار الغرب الإسلامي ط1، 1407هـ، 1987م، ص15.

وكان العلماء يقصدون من تأليفهم وجه الله تعالى، إذ يبدأ كل واحد منهم غالباً بحمد الله والصلاة على رسول الله وصحبه وآله، ويذكر أنه يريد بعمله وجه الله تعالى.

وعلى سبيل المثال، نذكر ما قاله الحافظ العراقي في مقدمة "ألفية غريب القرآن":

الحمد لله أتمَّ الحمد ... على أيادِ عظمتْ عَن عدّ

وبعدُ فالعبدُ نوى أن يَنظِما ... غريبَ ألفاظ القُران عظما

ثم يقول:

وأرتجي النفعَ به في عاجلِ ... وآجلِ واللهُ ذُخر الآملِ

ويقول في نهاية الألفية:

وكملت عند السويس عائدا ... من سفري لفضل ربي حامدا

مصلياً على نبيّ الرحمةِ ... فهو شفيعي وهولي وسيلتي[1]

وهكذا رأينا أهمية كتب غريب القرآن في تفسير ما أشكل من مفردات القرآن، وتقديمها للعلماء والباحثين، كما أننا لاحظنا تطور إعدادها ومنهجها، واهتمام المسلمين بها وتحقيقها وطبعها حتى بلغت طبعات بعضها العشرات، وتجلت لنا وجهة العلماء من تأليفهم، وصدقهم في عملهم، وإتقانهم له.

ثانياً. فهارس ألفاظ القرآن ومعاجمها

بعد أن رأينا ما بذله العلماء في الماضي من جهود في تصنيف مفردات غريب القرآن، فإننا سنقف عند جهود العلماء المعاصرين الذين تابعوا الاهتمام بالألفاظ القرآنية، بعد أن طوروا المنهج، وجدّدوا في الطريقة والغرض، فوضعوا فهارس لألفاظ القرآن، ترشد الطالب إلى مكان الكلمات في آيات القرآن وسوره، ثم وضعوا معاجم لشرح معاني هذه الألفاظ بعد أن تذكر الآيات التي وردت فيها، وأعد بعض العلماء معاجم تخصصية، يتضمن كل معجم منها مفردات ذات موضوع واحد.

لقد تطورت معاجم ألفاظ القرآن في القرن العشرين ومرت بمراحل ثلاث:

1ـ فهارس لألفاظ القرآن وأطراف آياته.

2ـ معاجم لألفاظ القرآن.

3ـ معاجم تخصصية لألفاظ القرآن.

المرحلة الأولى: فهارس ألفاظ القرآن الكريم:

ثمة فارق بين الفهرس والمعجم: فالفهرس يرتب الألفاظ، ويدلك على مكان ورودها، أما المعجم

[1] المرجع السابق ص 15.

فيرتبها ويشرحها.

ولقد دعت الحاجة إلى وضع فهارس لألفاظ القرآن، تسهل للباحثين الوصول إلى كلمات القرآن بيسر، فاتجهت عناية المسلمين والمستشرقين في الثلث الأول من القرن العشرين إلى وضع فهارس لألفاظ القرآن وأطراف آياته.

ومن المؤلفات الرائدة في هذا المجال:

1ـ نجوم الفرقان في أطراف القرآن: للمستشرق الألماني (فلوجل).

2ـ فتح الرحمن: تأليف علي زاده فيض الله الحسني.

3ـ مفتاح كنوز الرحمن: لكاظم بك.

4ـ كتاب ترتيب زيبا: لحافظ محمود الورداري.

5ـ معجم آيات القرآن: حسين نصار.

6ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: للأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي.

وكان أهم هذه الفهارس فهرس الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي الذي استفاد من تجربة المستشرق (فلوجل) حين اطلع على كتابه (نجوم الفرقان في أطراف القرآن) فأعجب به، لكنه وجد فيه بعض الهنات والنواقص، فشمر عن ساعد الجد، وسهر الليالي فترجم هذا السفر وأكمل نواقصه، وأخرجه إخراجاً جديداً، وأضاف إليه، وسمّاه (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم) ورتب مواد هذا المعجم ترتيباً هجائياً، بعد تجريد اللفظة من أحرف الزيادة، وجاءت على حسب أوائلها فثوانيها فثوالثها، وبدأ معجمه المفهرس بمادة (أ ب ب) وأنهاه بمادة (ي و م) ويكفي أن تعرف كلمة من الآية حتى يدلك على موضعها من السورة، ويذكر لك نصّ الآية أيضاً.

إن الطريقة التي اتبعت في ذكر مفردات (المادة) هي الابتداء بالفعل المجرد المبني للمعلوم: ماضيه فمضارعه فأمره، ثم المبني للمجهول من الماضي والمضارع، ثم المزيد بالتضعيف فالمزيد بحرف... إلخ، ثم الأسماء كالمصدر والمشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول وباقي الأسماء....

ومنهجه في كل لفظة أن يذكر: عدد مرات اللفظة في القرآن، والآيات التي وردت فيها اللفظة، ويثبت أمام كل آية رقمها في السورة ويرمز بـ /ك/ للآية المكية و بـ/م/ للآية المدنية، ثم يذكر اسم السورة ورقمها في المصحف. انتهى المؤلف من إعداد فهرسه هذا في عام 1945 ثم طبعه وأصدره وكانت أرقام آياته تطابق ما ورد في المصحف الذي تولت الحكومة المصرية ـ آنذاك ـ طبعه، ثم صدر المعجم بطبعات متعددة في بلاد عربية وإسلامية، وتولت دار الفكر بدمشق عام /1407/ هـ نشره وطبعه على هامش القرآن الكريم نفسه ليسهل الرجوع إلى السور والآيات مباشرة، ومن طبعاته الجيدة المميزة الطبعة التركية الصادرة عن المكتبة الإسلامية في إستنبول في تركية عام 1982م.

وأقبل الناس والباحثون والعلماء عليه يستفيدون منه أيّما استفادة.

والناظر في هذا المعجم يجده يحوي ألفاظ القرآن ما عدا الضمائر والأدوات مما دفع الدكتور (إسماعيل أحمد عمايرة) إلى إعداد (معجم الأدوات والضمائر في القرآن الكريم) فَهْرَسَ فيه الأدوات والضمائر في القرآن، بحيث ييسر هذا الأمر لمن يَدْرُس أدوات الشرط أو النفي أو الاستفهام أو

الحصر أو الضمائر المنفصلة أو ما شابه ذلك من أبواب الدرس الأسلوبي أو النحوي أو البلاغي في القرآن الكريم. وهذا المعجم يقسم إلى قسمين كبيرين، يستقل أحدهما عن الآخر. القسم الأول: الأدوات. والقسم الثاني: الضمائر[1].

وثمة محاولات أخرى جاءت بعد الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، فقد أعد الدكتور (محمد حسن الحمصي) فهرساً لألفاظ القرآن طبعه مع القرآن الكريم الذي ذيله بأسباب النزول للسيوطي مع بعض الأحاديث المفسرة للآيات وأضاف لفهرس الألفاظ فهرساً لمواضيع القرآن، فجمع عدة كتب في سفر واحد.

أما فهرس الألفاظ الذي يعنينا في بحثنا هذا، فقد وضعه الدكتور الحمصي بصورة مختصرة ومكثفة تساعد في الكشف عن مكان اللفظة المطلوبة في السور والآية، إلا أنه لم يذكر النص الكامل للآية.

لقد رتب الدكتور الحمصي الألفاظ ترتيباً هجائياً بعد تجريدها من أحرف الزيادة وذكر أمام كل لفظة رقم السورة ورقم الآية، ولكي يميز الطالب بين السورة والآية جعل رقم السورة بلون ورقم الآية بلون مغاير، وأغفل المؤلف تبويب جميع الحروف وغالب الظروف وأسماء الإشارة وأدوات الشرط والأسماء الموصولة، ولم يذكر بعض الألفاظ التي وردت فيها كل لفظة في القرآن[2].

إن هذه الفهارس وفّرت الجهد والزمن للعلماء والباحثين، وقدمت خدمة جليلة لهم، ومهدت الطريق لوضع معاجم أكثر سعة وشمولية وفائدة.

المرحلة الثانية: معاجم لألفاظ القرآن:

إن فهارس ألفاظ القرآن توصل الباحث إلى موقع اللفظة في القرآن، وبعد ذلك عليه أن يبحث عن معناها في كتب اللغة وتفسير القرآن، لذا دعت الحاجة لوضع معاجم تدل على الألفاظ وتشرحها لتخفف على الباحث مشقّة البحث وتسهل عليه جمع المادة اللازمة للدراسة والتأليف، وكان العمل في هذا الاتجاه جماعياً، إذ اقترح الدكتور (محمد حسين هيكل) عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة، وضع معجم خاص بألفاظ القرآن، وكان ذلك في دورة المجمع السابقة في الجلسة الثانية لمؤتمر المجمع في /6/ محرم ــ 1360هـ ــ الموافق 2 فبراير سنة 1941م.

وبعد بضع دورات وجلسات وفي عام 1949م، تشكلت لجنة من المجمع وبدؤوا بإعداد المعجم ضمن مراحل متعددة:

1ــ إذا كانت الكلمة القرآنية ترد في القرآن بمعنى واحد:

أ ــ تشرح شرحاً لغوياً.

ب ــ يبيّن أن الكلمة وردت في القرآن في مواضع متعددة، وأنها جاءت في كل هذه المواضع بالمعنى الذي ذكر آنفاً.

---

[1] صدر المعجم في طبعته الأولى عن مؤسسة الرسالة بيروت ــ لبنان عام 1986م في 816 صفحة.

[2] طبع هذا الفهرس تحت عنوان (تفسير وبيان) في دمشق عام 1405هـ ــ 1984م.

2ـ إذا كان لها معان لغوية مختلفة:

أ ـ ينص على المعاني اللغوية كلها.

ب ـ يؤخذ أولاً أكثر المعاني دوراناً في القرآن، وينص على أن الكلمة وردت بهذا المعنى في كذا وكذا موضعاً، ويُذكر مثالان من الآيات مع اسم السورة ورقم الآية، ثم يُكتفى بعد ذلك بما جاء في هذا المعنى بذكر السورة ورقم الآية.

ج ـ تذكر المعاني الأخرى معنى بعد آخر، ويذكر بعد ذلك عدد الآيات التي جاءت فيها الكلمة بهذا المعنى، ويُكتفى بمثال، ثم تذكر السور وأرقام الآيات الأخرى.

3ـ إذا كان للكلمة أكثر من معنى يُبدأ بالمعاني التي وردت في قليل من الآيات ثم يذكر المعنى الذي ورد به في كثير من الآيات.

4ـ إذا كان للكلمة معنى لغوي واحد ولكنها استعملت في القرآن الكريم بألوان مختلفة بسبب المجاز ونحوه، نص على المعنى اللغوي البحت[1].

لقد رتبت ألفاظ القرآن في هذا المعجم بحسب ترتيب حروف الهجاء، مسترشدة بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن لمحمد فؤاد عبد الباقي ـ رحمه الله ـ وإن الآيات التي أحال إليها المعجم هي أرقام المصحف المتداول، وَوُضِعَ رقم يبيّن عدد مرات كل لفظ من الألفاظ في القرآن. مثال ذلك: لفظة الأب تحتها رقم (1) واحد.

وبعد هذا المعجم الذي وضعه مجمع اللغة بالقاهرة، أُعِدَّت معاجم أخرى تشرح الألفاظ القرآنية وتشير إلى مكانها، وكان لكل معجم خصائص تميزه عن غيره.

لقد رتبت هذه المعاجم ترتيباً هجائياً، ولكن قسماً منها جاءت فيه الكلمات مجردة وقد ردّت إلى أصلها الثلاثي، نذكر من هذه المعاجم ـ على سبيل المثال ـ معجم الألفاظ والأعلام في القرآن الكريم للأستاذ (محمد إسماعيل إبراهيم) وهو موجَزٌ لما سبقه من معاجم ألفاظ القرآن، وأُلحق به ما جاء في القرآن من أعلام تاريخية وجغرافية، ونذكر معجماً آخر وضعه الفريق يحيى عبد الله المعلمي وعنوانه (مفردات القرآن). يقول المعلمي في مقدمته "أخذت مادة المفردات من القرآن، وشرحت معانيها في اللغة بدءاً ببيان أصل المعنى ثم ما طرأ عليها من تطورات، ثم أبرزت المعنى الذي وردت الكلمة به في القرآن الكريم، وتوجت بعد ذلك بالآيات الكريمات التي وردت فيها هذه الكلمة، وقد رتبتها ترتيباً هجائياً على طريقة المعاجم العربية، وذلك بإرجاع الكلمة إلى أصلها المجرد، واخترت أن يكون البدء بالحرف الأول في الكلمة المجردة، ثم الذي يليه، وهكذا، ورجعت في ذكر المعاني اللغوية للكلمات إلى أمهات كتب العربية"

أما القسم الآخر من هذه المعاجم التي تشرح الألفاظ، فقد أخذت الكلمة كما وردت في القرآن دون أن تجردها من أحرف الزيادة، وأشارت إلى مكانها وشرحتها لغوياً وبينت معانيها في الآيات.

وهذا ما فعله المرحوم الأستاذ (حامد عبد القادر) عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة في (معجم ألفاظ القرآن الكريم) الذي طبع أول مرة عام 1389هـ ـ 1969م. حيث رتب فيه الكلمات وفق

---

[1] انظر مقدمة معجم ألفاظ القرآن الذي أعده مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

ترتيب الأحرف الأبجدية دون تجريدها، ثم شرح معناها اللغوي وبعدها أتى بمعانيها في الآيات مع ذكر الآية، ووُضع بهذا الترتيب أيضاً (معجم القرآن) وهو قاموس مفردات القرآن وغريبه: فيه تفسير ولغة وأدب وعلم واجتماع وفلسفة، أعده المحامي عبد الرؤوف المصري[1].

وعن ترتيبه وإعداده قال المؤلف في المقدمة: "أخذت الكلمة من القرآن بحالها من غير نظر إلى ذكر أصلها المشتقة منه، وذكرت الكلمة دون أن أعير الحروف الداخلة عليها التفاتاً مثل (الأيامى) أوردتها (أيامى)، ورتبت الكلمات ترتيباً ألف بائياً، ووضعت بجانب كل لفظة السورة ورقم الآية فيها، وفي هامش الصفحات عرّفت بالأعلام والأديان وغيرها".

بالإضافة إلى كل ذلك نجد المؤلف يورد أحياناً أبياتاً من الشعر أو أقوال بعض العلماء حول المعنى، وقد يورد آراء المفسرين وهكذا...

وعلى هذا الترتيب والمنهج وضعت بضعة معاجم، ولا يزال العلماء يمخرون عباب هذا المجال ويتفننون فيه، وهذا ما سنراه في المرحلة الثالثة.

المرحلة الثالثة: معاجم تخصصية لألفاظ القرآن:

إن المعاجم السابقة هي فهارس عامة تشمل معظم ألفاظ القرآن ـ إن لم نقل جميعها ـ فإذا ما أراد باحث أن يكتب عن النبات في القرآن، فما عليه إلا أن يتتبّع أسماء النبات وصفاته في القرآن، ويكتب بحثه مستعيناً بفهارس القرآن ومعاجمه، مما حدا ببعض العلماء والباحثين إلى أن يصنفوا معاجم تخصصية تجمع ألفاظ القرآن في موضوع واحد، وكان من الرواد في هذا المجال الأستاذ الباحث (مختار فوزي النعال) الذي صدر له (معجم ألفاظ النبات في القرآن)[2].

ثم ألف عدة معاجم تخصصية أخرى منها: معجم ألفاظ الإنسان في القرآن، ومعجم ألفاظ الحيوان في القرآن، ومعجم ألفاظ الزمان في القرآن، ومعجم ألفاظ الكون الواردة في القرآن، ومعجم ألفاظ المصنوعات في القرآن، ومعجم ألفاظ المكان في القرآن، ومعجم ألفاظ القبائل والأمم والشعوب في القرآن، ومعجم ألفاظ الأخلاق في القرآن، ومعجم الألفاظ التجارية والمالية في القرآن.

وجمع المعاجم السابقة في (موسوعة الألفاظ القرآنية) بعد أن اختصر بعض الشروح[3].

وأصدرت مؤسسة الكويت للتقدم العلمي تباعاً معاجم تخصصية أخرى تحت عنوان (قاموس القرآن الكريم) كان أولها (معجم النبات في القرآن) طبع لأول مرة عام 1992، ورتبت هذه المعاجم هجائياً.

وهكذا لاحظنا أن عمل المعاجم قام على جهد فردي أو على جهد جماعي صادر عن مؤسسات علمية أو مجامع اللغة العربية، وقد يلتقي الجهدان، فيتعاون الأفراد مع المعاهد ودور النشر لإصدار معجم تخصصي، كما فعل الأستاذ (محيي الدين عطية) الذي أعد (الكشاف الاقتصادي) لآيات القرآن الكريم، بالتعاون مع الدار العالمية للكتاب الإسلامي في المملكة العربية السعودية والمعهد العالي

---

[1] صدرت الطبعة الثانية منه عام 1367 هـ ـ 1948م في مطبعة حجازي القاهرة.

[2] طبعة نادي جدة الأدبي في المملكة العربية السعودية عام 1993م وهو يحوي /72/ لفظة.

[3] طبعت في دار التراث. حلب عام 2003م.

للفكـــر الإســـلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، وصدرت طبعته الثانية عام 1413هـ ــ 1992م، وبلـــغ عدد مفردات الكشاف فيه /550/ مفردة وعدد صفحاته /598/ صفحة، ورتبت ألفاظه حسب ترتيـــب الحروف الهجائية، وذكرت الآيات وما جاء في تفسيرها مع ذكر المراجع ومصادر النقول، وفي نهايته فهرس تحليلي للكشاف يذكر فيه اللفظة والسورة والآيات التي وردت فيها. وهذا الكشاف يعين الباحث في علوم الاقتصاد الإسلامي.

وفطـــن الأستاذ (محمد السيد الداودي) الموجه السابق للغة العربية ــ القاهرة ــ إلى الأرقام في القـــرآن الكريم فأعد (معجم الأرقام في القرآن) وهو بحث يستوعب كل ما ورد في القرآن من أرقام مـــع إحاطـــة كل رقم بما يتطلبه من لغة وفقه وتاريخ وأسباب نزول وأهدافه، ورتبه حسب الأعداد الواردة في القرآن تصاعدياً: أي بدءاً بالأصغر فالأكبر[1].

ولـــم يـــنس العلمـــاء اللغة في القرآن فأصدروا بالإضافة إلى ما ذكرنا من قبل معجم مفردات الإبـــدال والإعلال في القرآن للدكتور (أحمد محمد الخراط) الأستاذ المشارك في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية[2].

قســـم هذا المعجم إلى قسمين: قسم الأسماء وقسم الأفعال، وهو يرصد المفردات التي وقع فيها إبـــدال أو إعـــلال على نحو يفصل مراحل التوجيه الصرفي للكلمة، ويسعى المعجم كذلك إلى تعليل الظاهـــرة الصـــرفية على نحو يُفصِّل في مراحل التوجيه الصرفي للكلمة، ويسعى المعجم كذلك إلى تحريـــر تعلـــيل الظاهـــرة الصرفية على نحو ميسر مرتب... أضيف إليه فهارس للأسماء والأفعال ليســـهل الرجوع إليها. وفي الجانب اللغوي ألف أيضاً الأستاذ (محمد حسن الشريف) (معجم حروف المعانـــي فـــي القرآن)[3]. وينوي المؤلف إصدار عدة معاجم أخرى في هذا المنحى مثل: ـــ معجم الـــتحولات الصوتية في حروف القرآن الكريم، ومعجم الصيغ الصرفية في حروف القرآن، ومعجم الضمائر في القرآن الكريم[4].

بالإضـــافة لمـــا ســـبق وضـــع العلماء معاجم تشمل موضوعات تخصصية أخرى مثل الناحية العســـكرية، فقد استخرج اللواء محمود شيت خطاب عضو مجمع اللغة العربية في العراق مفردات عســـكرية مـــن القـــرآن وجمعها في معجم سمّاه (المصطلحات العسكرية في القرآن) وأصدره في الستينيّات من القرن العشرين، فصّل فيه كل مصطلح عسكري ورد في الذكر الحكيم في ثلاث مواد: جعل العنوان العسكري بصيغة الفعل الماضي وأورد في المادة الأولى بعض الآيات أمثلة لاستعماله، وذكر في المادة الثانية مشتقاته ومعانيها اللغوية، كما وردت في المعجمات اللغوية، وسجل في المادة الثالثة استعمالات المصطلح العسكري الوارد في القرآن الكريم ومشتقاته في المصطلحات العسكرية الحديثة في الجيوش العربية لعله ينير لهم الطريق في تذليل مهمتهم الشاقة.

---

(1) طبع في دار الكتاب المصري لأول مرة عام 1986م عدد صفحاته /134/ صفحة.

(2) نشرته دار القلم. دمشق ط1، 1409هـ ــ 1989م.

(3) مؤسسة الرسالة في بيروت عام 1996م. ثلاثة مجلدات.

(4) انظر مقدمة معجم حروف المعاني في القرآن. محمد حسن الشريف.

المعاجم القرآنية والحاسوب

إن تنوع المعاجم التخصصية يؤكد أن هذا القرآن الكريم فيه علوم جمة ويدل على أنه كتاب لا تنتهي عجائبه، فهو كتاب الله الذي أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم عليم.

وعندما دخل الحاسوب إلى حياة الناس، أحدث ثورة في المعلومات، فأقبل أهل الاختصاصات العلمية يستفيدون منه أيّما فائدة، وسارع العلماء المسلمون إلى الحاسوب يسخرونه لخدمة القرآن الكريم، فسجلوا فيه القرآن الكريم، وأصبح الحاسوب بهذه الحالة (فهرساً لألفاظ القرآن) ممتازاً، فإذا طلبوا منه لفظة قرآنية دل على مكانها في السورة والآية بدقة وسرعة، وقدم عدد مرات ورودها في القرآن، ثم غذوه ببعض معاجم الألفاظ القرآنية وبتفاسير القرآن، فإذا ما طلبوا منه معنى كلمة أو تفسيرها وجدوا الجواب الصحيح جاهزاً مع الإشارة إلى المصدر، بحيث نستطيع أن نقول: إن الحاسوب بات بديلاً عن فهارس ومعاجم القرآن ولكنه يبقى عالة عليها، فلا يمكن للحاسوب أن يفسر لذاته، ولا يمكن أن يجمع المصطلحات العسكرية أو الألفاظ الإنسانية أو النحوية من القرآن دون أن تغذيه بالمعلومات اللازمة.

إن عمل الحاسوب في هذا المجال يعتمد على السهولة والدقة والسرعة، بعد أن نغذيه بما نريد، وله فائدة أخرى هي أنه يوفر المكان الذي يحتاج إليه عشرات المجلدات في المكتبة، فالحاسوب يخزنها بقرص واحد.

وقبل أن ننهي كلامنا على المعاجم نود أن نشير إلى أن هذه المعاجم القرآنية لاقت عناية بالغة من كل الجهات فبالإضافة إلى ما ذكرناه في الدراسة من اهتمام مجامع اللغة والمعاهد والمؤسسات العلمية ودور النشر بها، فإن بعض الباحثين أعدوا معاجم تعرّف هذه المعاجم القرآنية، من هذه المعاجم ما كان خاصاً بمصنفات القرآن ومعاجمه مثل (معجم مصنفات القرآن الكريم) جمع وترتيب الدكتور علي شواخ إسحاق الشعيبي إصدار مركز المخطوطات والتراث والوثائق في الكويت، وهو يشتمل على كل ما عثر عليه من المصنفات التي كتبت عن القرآن الكريم المطبوع منها والمخطوط في جميع بلاد العالم وفي كل اللغات. وهناك مصنفات معجمية تعنى بتقصي المعاجم القرآنية، "فمعجم المعاجم" الذي أعده أحمد الشرقاوي يعرف بنحو ألف وخمسمائة من المعاجم العربية ذكر فيها معاجم مفردات غريب القرآن[1].

ومعجم المعجمات العربية لمصنفه وجدي رزق غالي، رصد فيه المعاجم العربية المطبوعة، العامة والمتخصصة، مع تعريف مختصر بكل منها.

وفيه إلى جانب ذلك ذكر معاجم لألفاظ القرآن[2].

---

(1) طبع في دار المغرب الإسلامي بالتعاون مع الجمعية المغربية للتأليف والنشر والترجمة.

(2) صدر عن مكتبة لبنان عام 1993م.

نلاحظ من كل ما سبق أن علماءنا منذ فجر الإسلام حتى اليوم، اعتنوا بالقرآن ومفرداته وألفاظه، بطرائق شتى، ثم شرحوا تلك المفردات والألفاظ في معاجم أخرى وألحقوا ذلك بمعاجم تخصصية كان لها أهداف واضحة ومحددة، وبذلك خدموا الكتاب الكريم أجل خدمة، فجزاهم الله خيراً.

□

المراجع

1ـ المراجع المعجمية العربية. سفر سعيد البشيتي ـ مكتبة لبنان عام 1989م.

2ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم. مجمع اللغة العربية. القاهرة.

3ـ المعجم العربي. نشأته وتطوره. د. حسين نصار. مطابع الكتاب العربي مصر 1375هـ.

4ـ معجم مصنفات القرآن. د. علي شواخ إسحاق الشعيبي. مركز المخطوطات ـ الكويت.

5ـ معجم المعاجم. أحمد الشرقاوي. دار المغرب الإسلامي ـ الجمعية المغربية للتأليف.

6ـ معجم المعجمات العربية. وجدي رزق غالي. مكتبة لبنان عام 1993م.

□□□

المصطلح في التراث العربي الإسلامي

وطرائق وضعه

إسماعيل مغمولي*

***يتناول** هذا الموضوع جانباً مهماً في سياق وثبتنا الحضارية الأولى، فهو يسهم في الكشف عن مسألة من أهم مسائل تأصيل وتطوير تراثنا الحضاري فيما يخص المصطلح، وبوجه خاص دور اللغويين، والنحاة، والفقهاء، والفلاسفة، وغيرهم، في إرساء علم المصطلح العربي، لأن حاجتنا اليوم كبيرة، أكثر من أي وقت مضى، إلى إعادة تنظيم تراثنا اللغوي العربي بما ينسجم والتطور الحاصل على جميع الأصعدة والمستويات، والبحث في التراث عما نحتاجه من مصطلحات، لأن ما نجده في المصطلح الغربي والأوربي لا يكفي لتطوير مواقفنا اللغوية(1).*

هذا وسنحاول تسليط الضوء على الدور الذي قام به العرب في ترسيخ علم المصطلح مع بداية ظهور الحركة العلمية في العصور الأولى من خلال الحديث عن طرائق وضع المصطلح العربي وسنعرض ذلك من خلال ما يأتي:

1. مفهوم اللغة والاصطلاح
2. وسائل نمو اللغة

أ ــ الاشتقاق

ب ــ المجاز

* ـ مدرس في قسم اللغة العربية ــ جامعة ــ عنابة ــ الجزائر.

(1) ـ المصطلح الفلسفي عند العرب. د. عبد الأمير الأعسم، ص7.

ج ـ النحت

د ـ التعريب

3. المصطلح اللغوي العربي في العصر الجاهلي.

4. المصطلح اللغوي في العصر الإسلامي.

5. الخلاصة.

1. مفهوم اللغة والاصطلاح:

أ ـ اللغـة، من الفعل لغَا يلغُو لغواً، فهو لاغ، يقال: لغَا الشخص في قوله: أخطأ وقال باطلاً. ولغَـا الحـالفُ، حَلف بيمين بلا اعتقاد. ولغا الشخصُ، تكلَّمَ. جاء في الحديث الشريف [من قال يوم الجمعة والإمام يخطب لصاحبه: صَهْ، فقد لغَا][1].

واللغـة، جمـع لغات، ولغُون، وهي مأخوذة من اللّغْو، واللّغَا، وهو، السّقط وما لا يُعْتَدُّ به من كـلام وغيره، ولغا في قوله: أخْطَأ. وكلمة لاغية: أي فاحشة. واستلْغِ العَرَبَ: استَمِعْ لغَاتِهِم من غير مسألة[2].

واللغـة هـي الأسلوب الصوتي، المؤلف من كلمات ذات هيئات خاصة مشحونة بمعان متفق عليها، مستعملة استعمالاً متفق عليه أيضاً، وأقدم أمثلتها ما وصلنا عن عرب الجاهلية، وخير أمثلتها ما نجده في القرآن الكريم.

واللغـة أداة تواصـل وإبـلاغ، وهـي أصـوات تعبر عن الأفكار، والعواطف، والأحاسيس، والمشـاعر، والقضـايا والأغراض المختلفة، كما جاء في الخصائص لابن جني فحينما تحدث عن اللغة وما هي؟ قال: "أما حدّها فهي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[3].

ب ـ الاصطلاح، للاصطلاح معنيان، معنى لغوي، ومعنى اصطلاحي.

ففـي اللغة، نقول: اصطلح الناس، زال ما بينهم من خلاف، كقولنا: اصطلح الأعداء. واصطلح القوم على الأمر، تعارفوا عليه واتفقوا. كقولنا: (اصطلح العلماء على تسمية العناصر الكيماوية).

وفـي الاصـطلاح، لفـظ أو شيء اتفقت طائفة مخصوصة على وضعه، ولكل علم أو ميدان معرفة، اصطلاحاته، مثل اصطلاحات الفقهاء، واصطلاحات البنائين[4].

(1) - المعجم العربي الأساسي. ص1092.

(2) - مختار القاموس. الطاهر أحمد الزاوي، ص554.

(3) - الخصائص: ابن جني؛ تحقيق محمد علي النجار. ج1، ص33.

(4) - انظر: المعجم العربي الأساسي. ص844.

2. طرائق وضع المصطلح العربي:

اللغة العربية كائن ينمو ويتطور باستمرار، فهي تملك من الإمكانات الذاتية، والطاقات التعبيرية المتجددة والخلاقة، ما يؤهلها لمواجهة كل جديد والتكيف معه، والتصدي لكل طارئ ومستجد، وما يجعلها قادرة على استيعاب متطلبات العصر. ومن وسائل نمو اللغة العربية ما يأتي:

أ ـ الاشتقاق، من بين الأدوات المهمة في إثراء اللغة العربية، في صيغها ومفرداتها، ودلالاتها، الاشتقاق، وهو يعني نزع كلمة من كلمة أخرى، على أن يكون بين الكلمتين تناسب في اللفظ والمعنى: وذهب (ابن فارس) في باب القول على لغة العرب هل لها قياس، وهل يشتق بعض الكلام من بعض؟ قال: "أجمع أهل اللغة ـ إلاّ من شذّ منهم ـ أن للغة العرب قياساً، وأن العرب تشق بعض الكلام من بعض. وأن اسم الجن مأخوذ من الاجتنان، وأن الجيم والنون تدلان أبداً على السَّتر. تقول العرب للدرع: جُنَّة. وأجنّه الليل. وهذا جنين، أي هو في بطن أمه أو مقبور. وأن الإنس من الظهور. يقولون: آنست الشيء: أبصرته. وعلى هذا سائر كلام العرب، علم ذلك من علِم. وجهله من جهل"[1].

وذهب السيوطي إلى أن الاشتقاق هو "أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى، ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئة كضارب من ضرب، وحَذِر من حذر[2].

ويعرفه المحدثون على أنه "توليد لبعض الألفاظ من بعض، والرجوع بها إلى أصل واحد يحدد مادتها ويوحي بمعناها المشترك الأصيل مثلما يوحي بمعناها الخاص الجديد"[3].

من خلال ما سبق ذكره يتبين أن الاشتقاق، هو نزع كلمة من كلمة أخرى، على أن يكون بين الكلمتين تناسُب في اللفظ والمعنى، فالاشتقاق يتكفل بالبحث عن توليد الصيغ المتعددة من الأصل، فيبحث في الألفاظ من حيث صياغتها، ودلالة هذه الصياغة على معنى من المعاني، كأن تدل صيغة (كاتب) على الشخص الذي يقوم بالكتابة، ونسميه صرفياً صيغة اسم الفاعل، أو كأن تدل صيغة (مكتوب) على الشيء الذي وقعت عليه الكتابة، ونسميه صرفياً اسم المفعول، أو كأن تدل صيغة (كَتَبة) على جمع كاتب، ونسميها صرفياً جمع تكسير، أو كأن تدل صيغة (كُتبي) على رجل ينتسب إلى العمل في الكتب ببيع أو غيره، ونسميها صيغة نسب، أو كأن تدل صيغة (كتب) على العدد الكثير من الكتاب، ونسميها صيغة جمع.

والاشتقاق أنواع[4]:

---

(1) ـ الصاحبي. ابن فارس، تحقيق عمر فاروق الطباع. ص66، 67.

(2) ـ المزهر. السيوطي ج1، ص201.

(3) ـ دراسات في فقه اللغة. د. صبحي الصالح، ص174.

(4) ـ المعجم العربي الأساسي. ص15، 16.

1. **الاشــتقاق الصــغير**، وهــو مــا تضمّن الحروف الأصلية عدداً وترتيباً. مثل: سمع سامع ومسموع.
2. **الاشــتقاق الكبير، أو القلب**: وهو ما كان بين الكلمة الأصلية، والكلمة المشتقة تناسب في اللفظ والمعنى دون ترتيب في الأحرف مثل: عَثَى وعَاثَ، جَذَبَ وجَبَذَ، حَمَرَ وحَرَمَ.
3. **الاشــتقاق الأكــبر: أو الإبــدال**، وهو أن تنزع لفظاً من لفظ مع تناسب بينهما في المعنى والمخرج، واختلاف في بعض الأحرف، مثل: غُفران وعُنوان.

ويدخــل فــي هذا النوع ما يزيد فيه على الحرفين حرفاً ثالثاً في أوله مثل: حَمَرَ وخَمَرَ. أو في وسطه نحو: رَحَمَ، ورَدَمَ، أو في آخره، نحو: نَبَزَ ونَبَسَ.

والاشتقاق يتم من أسماء المعاني (المصادر)، كما يتم من أسماء الأعيان العربية مثل: أَبْحَرَ من الــبَحْرِ، وأَجْــبَلَ من الجَبَلِ. ومن أسماء الأعيان المعربة، مثل: رَسْكَلَ وتَلْفَنَ وهَنْدَسَ، من الرسكلةِ والتليفون والهندسة.

وقياساً على القواعد السابقة تم اشتقاق ألفاظ حديثة كثيرة جداً، فمن المصادر أسماء الأعيان أُخِذَ المِبْذَر من البَذْرِ، والمشرَط، والمتحَف من الإتحاف.

ومــن أســماء الأعــيان أخذ اسم البستَنَة والنِّحالة، من البُستان والنَّحل. واشتق بَلْوَرَ وأَكْسَدَ من البلّور والأكسيد.

كمــا اشــتقت أسماء للأمراض على وزن (فُعَال) مثل: زُكَام وصُدَاع واشتقت أسماء الآلة على وزن:

1. فاعِل، مثل: لاصِق، عازِل، كاشِف.
2. فاعِلة، مثل: فارِزة، رَافِعة.
3. فعَّال، مثل: سحَّاب، طرَّاد.
4. فعَّالة، مثل: ثلاَّجة، جرَّافة، قلاَّبة.
5. مِفْعَال، مثل: مِجْذَاف، مِنشَار. مِفتَاح، مِقْرَاض.
6. مِفعَل، مثل: مِشْرَط، مِبْرَد، مِخْرَز.
7. مِفْعَلة، مثل: مِدْخَنَة، مِطْرَقة، مِكْنَسة.

وقــد يكــون اسم الآلة جامداً غير مأخوذ من الفعل، ولا على وزن من الأوزان السابقة، مثل: القدوم والفأس والسكين والجرس والناقوس والساطور[1].

وهكذا يكون موضوع الاشتقاق البحث في الصيغ التي تأتي وفقها المفردات، وما تدل عليه، وما تتســمى بــه، وبالتالــي يعمل على توليد الكلمات بعضها من بعض، وتنمية اللغة، وسد العجز الذي

(1) - جامع الدروس العربية. مصطفى الغلاييني. ج1، ص206.

تعانـــي منه اللغة فيما يخص الجانب العلمي والتقني والتكنولوجي والمعلوماتي، والحضاري، وكل ما يخص التغيرات الحاصلة في جميع المجالات الحياتية الأخرى.

ب ـ المجـــاز: اللغـــة العربية إما أن تُستَعمل عن طريق الحقيقة، وإما أن تستعمل عن طريق المجـــاز. والمجـــاز عـــند علماء البيان "هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق اســـتعمالاً فـــي الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع"[1]. وعـــند علمـــاء البديع: "المجاز عبارة عن تَجوّز الحقيقة بحيث يأتي المتكلم إلى اسم موضوع لمعنى فيختصره، إما بأن يجعله مُفرَداً بعد أن كان مركباً، أو غير ذلك من وجوه الاختصار"[2].

ومثال الأول قول جرير:

إذا نـــزَلَ الســـماءُ بـــأرض قـــوْمٍ ... رَعَيْـــــنَاهُ وإن كـــــانوا غِضَـــــابا

يريد بـ"السماء" مطر السماء، فجعله مفرداً، ويريد بالضمير في "رعيناه" ما ينبته مطر السماء.

ومثال غير ذلك قول العتابي:

يـــا لـــيْلة لِـــي بحُوّاريـــنَ ساهِرَةً ... حـــتَّى تكلَّـــم فـــي الصُّـبْحِ العصـــافيرُ

فقوله (ساهرة) مجاز[3]

والمجـــاز هو أن يُستعمل اللفظ في غير ما وُضِع له مع قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي، نحو: "رأيت أسداً يقاوم العدوّ". فالمقصود بالأسد هو الرجل الشجاع وليس الأسد الحقيقي.

والاســـتعمال المجـــازي يساعدنا على استخدام ألفاظ كثيرة، وفق هذه الطريقة، كما يساعد على نقل الكلمة من معناها الأصلي إلى معنى جديد غير المعنى الأول، وقد استخدم الأقدمون ألفاظاً كثيرة جداً وفق هذه الطريقة.

ومن ذلك، الصلاة، فهي تعني في الأصل الدعاء، وفي الشرع أصبحت تدل على أفعال (أعمال وأقـــوال) يحصل معها الدعاء. والصوم في الأصل مطلق الإمساك، وفي الشرع، الإمساك عن جميع المفطـــرات مـــن طلوع الفجر إلى غروب الشمس، وغيرها كثير، ومثل ذلك بطريقة مجازية قالوا: النحو والصرف والعَروض.

والجديـــر بالذكـــر أن "نقل الألفاظ من معناها الأصلي إلى معنى علمي كان وما برح من أنجع الوسائل في تنمية اللغة، وفي جعلها صالحة لاستيعاب العلوم الحديثة. والألفاظ التي نقلها الأجداد من معناها اللغوي إلى معناها الاصطلاحي لا تعد ولا تحصى"[4].

---

[1] - شرح الكافية البديعية. صفي الدين الحلي، تحقيق د. نسيب نشاوي. ص208.

[2] - المرجع نفسه، ص208.

[3] - المرجع نفسه، ص208، 209.

[4] - المصطلحات العلمية في القديم والحديث، الأمير مصطفى الشهابي، ص17.

وبإمكاننا في العصر الحديث الرجوع إلى المجاز في وضع عدد كبير من مصطلحات العلوم والمخترعات، وقد اعتمد اللغويون المجاز، فقالوا: السيّارة والطيارة، والسيارة في الأصل القافلة، والطيّار، الفرس الشديد، ومثلها قيل: القطار والقاطرة والشاحنة، والمدرعة والطرادة والغواصة والباخرة، وغيرها كثير[1].

هذا وليس كل كلمة وضعت مجازاً للدلالة على شيء تكون ناجحة، بل العمدة في ذلك الذوق الاجتماعي، إن رَاقها واستحسنها بقيت، وإن نفر منها واستهجنها أهملت من الاستعمال.

ج ـ **النحت:** هو طريقة من طرائق توليد الألفاظ، وهو قليل الاستعمال في اللغة العربية شائع في غيرها من اللغات الهندوأوربية على عكس الاشتقاق الذي هو القاعدة الأساسية في توليد الألفاظ في اللغة العربية[2].

وهو انتزاع كلمة من كلمتين أو أكثر على أن يكون تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت والمنحوت منه. وقد استعمل القدماء النحت فقالوا: البسملة، من (بسم الله)، والحمدلة، من (الحمد لله)، وسَبْحَلَ، من (سبحان الله)، والحوقلة، من (لا حول ولا قوّة إلا بالله)، وعبشمي نسبة إلى (عبد شمس).

والنحت "طريقة كانت مستعملة في العصور العربية القديمة [في حدود ضيقة] ومن تلك العصور بقيت هذه الألفاظ الرباعية والخماسية المنحوتة، ولكن العربية فيما بعد أهملت هذه الطريقة في توليد الألفاظ الجديدة وسلكت طريق الاشتقاق"[3].

والاشتقاق طريقة حيويّة خلاقّة في توليد الألفاظ وزيادتها ونموها، بخلاف النحت فطريقته جامدة تعتمدها اللغة في الزيادة والنمو عن طريق اللصق والإضافة.

وقد استعمل النحت حديثاً في توليد المصطلحات العلمية، فعلى سبيل المثال (حيوان برمائي)، أي: حيوان يعيش في البر وفي الماء، وهندوأوربي، نسبة إلى الهند وأوربا، وإفروآسيوي، نسبة إلى إفريقيا وآسيا.

ويصح النحت إذا كان المصطلح الأجنبي مركباً من كلمتين نحو: كهرومنزلي، بدلاً من كهربائي منزلي، وكَهْرَطيسي، بدلاً من كهربائي مغناطيسي.

وإذا كان القدماء استعملوا النحت في حدود ضيقة، فإن مجمع اللغة العربية بالقاهرة أفتى بعدم اللجوء إلى النحت إلاّ عند الضرورة، خشية الوقوع في الإسراف والتعقيد مثل: خلمهة، أي خل وإماهة، والملاحظ أن الكلمة المنحوتة فيها صعوبة وغرابة، فهي أصعب من الكلمتين المنحوت منهما من جهة، كما أنها لا تتناسب مع الذوق من جهة أخرى، والفيصل والحكم في صواب النحت

(1) - انظر: المعجم العربي الأساسي، ص16.

(2) - فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، ص148، 149.

(3) - المرجع نفسه، ص149.

من عدمه إنما هو العُرف الاجتماعي، والذوق السليم، والمزاج الصافي الصقيل.

د ـ التعريب، إن اللغات تلتقي بالتقاء أصحابها في السلم والحرب، وبالتجاور والاتصال أو الاحتلال والحكم، في ميدان الثقافة والعلم، أو في ميدان الاقتصاد والتجارة، أو غير ذلك من ضروب الاتصال فيؤثر بعضها في بعض بوجه عام أو في ميادين محدودة[1].

لذلك وجدت بعض الألفاظ الأجنبية طريقها إلى اللغة العربية، عن طريق التعريب، والتعريب هو أن يلفظ العرب الكلمة الأجنبية على طريقتهم، ووفق منهجهم ومذهبهم في الكلام، ويسمى المعرب الدخيل، والتعريب قديم قدم الأمة العربية أملته ضرورة الاتصال بالأمم الأخرى، وحاجة العرب إلى ألفاظ لا وجود لها في الجزيرة العربية.

ففي الجاهلية، أخذ العرب عن اللغة الفارسية ألفاظاً من قبيل: السندس والنرجس والإبريق والديباج.

وعن الهندية أخذوا ألفاظاً مثل: القرنفل والفلفل والكافور والشطرنج.

ومن اليونانية أخذوا: القسطاس والقنطار والفردوس والترياق.

ومن السريالية أخذوا: المسيح والكنيسة والكهنوت والناقوس.

ومن العبرية أخذوا: التوراة، والأسباط، والشيطان الرجيم.

ومن الحبشية: النجاشي والتابوت والمنبر.

وبعد مجيء الإسلام، توسعت رقعة الدولة العربية الإسلامية، شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً، ودخلت أجناس كثيرة في الدين الجديد، خاصة وأن هذا الدين الجديد يحث على القراءة، وطلب العلم، وأن الأجناس الأخرى لها تقاليد في مجال العلم والمعرفة، لذلك أدى هذا الموقف إلى امتزاج الأجناس والثقافات والحضارات، ونتيجة لذلك أخذ العرب ألفاظاً كثيرة من الفرس مثل: الفيروز، والبلُور، والعنبر، والسوسن. وأخذوا من اليونانية مصطلحات مثل: الفلسفة، والسفسطة، والجغرافيا، والباتالوجيا، والذغماطيقي.

والجدير بالذكر أن مجمع اللغة العربية في القاهرة أجاز تعريب الألفاظ العلمية والتقنية والحضارية من قبيل: الميكروب، الإلكترون، السينما، الفلم، الترام، وغيرها كثير.

إن التعريب لما هو ضروري من المصطلحات الأجنبية المختلفة، يثري اللغة العربية في مصطلحاتها، ويوسع معجمها المعد لهذا الغرض، ويحل الكثير من المشكلات التي تعترض سبيل تعريب العلوم، والفنون والمعارف والتقنيات المختلفة. مع مراعاة وإخضاع هذا المصطلح المعرب إلى العرف الاجتماعي وإلى الذوق، ويشترط فيه أيضاً موافقة الصيغة المعربة أحدَ الأوزان العربية المألوفة.

---

[1] ـ فقه اللغة، محمد المبارك، ص292.

3. المصطلح اللغوي العربي في العصر الجاهلي:

اللغــة العربــية، إحــدى اللغات السامية، وهي كغيرها من اللغات، ظاهرة اجتماعية، تتماشى وسيرورة المجتمع، فتتقدم بتقدمه، وتتأخر بتأخره، فالمجتمع المتقدم فكرياً وحضارياً، نجد لغته متقدمة، مثل المجتمع اليوناني والمجتمع الفارسي، والمجتمع الهندي.

أما العرب فبحكم تخلفهم من الناحية الحضارية، كانت لغتهم متخلفة، وبما أن عرب الجاهلية لم يملكوا تراكماً علمياً وثقافياً ومعرفياً يمكنهم من مسايرة التقدم والحضارة الإنسانية آنذاك...

وبمـا أن اللغـات تحكمهـا سُـنَنُ الـتأثر والتأثير، نتيجة عوامل متعددة كالجوار، والتجارة، والحـروب، وغيرها. فنتيجة لهذه العوامل تأثرت اللغة العربية بغيرها من اللغات. واضطر العرب إلى اقتراض ألفاظ من اللغات الأخرى، بعد أن يَعْرِضوها على محك التعريب، فيصقلوها، ويعطوها المسحة العربية حتى تصير بهم أجدر[1].

فأخذوا عن الفارسية ألفاظاً، مثل، الدولاب، والدسكرة، والكعك، والسكباج، والسميد، والجُلاّب، والجلّنار والطبق، وغيرها.

ومـن الهندية أخذوا، الزنجبيل، والجاموس، والصندل، والمسك، وغيرها. ومن اليونانية، أخذوا القسطاس والقبان وغيرها.

كمـا أخـذوا مـن السـريالية مصـطلحات دينـية (سبق ذكرها أثناء الحديث عن التعريب) ومصطلحات زراعية مثل: الفدان، والفجل، والزعرور، والبلوط.

وأخذوا من العبرية والحبشية أيضاً.

وبمـا أن العـرب قـبائل مـتعددة، ولكلِّ قبيلة لهجتها الخاصة بها، وانطلاقاً من الخصائص المشـتركة، التي من شأنها أن تقرب بين العرب، عمل العرب كل ما من شأنه أن يوحد لغتهم. فكان موسـم الحج بمثابة مؤتمر كبير، تحضر إليه القبائل من كل حدب وصوب، وكانت قبيلة قريش بحكم مجاورتهـا للكعـبة، تـتولى شؤون الكعبة، كما ترعى شؤون الحجيج، ففي موسم الحج تأتي القبائل المخـتلفة إلى قريش، وتقيم ثلاثة أيام في (سوق ذي المجاز)، وسبعة في (سوق مجنة)، وثلاثين في (سوق عكاظ)، وعشرين يقضون فيها مناسك الحج، وفي أثناء ذلك كانت العرب تتناشد الأشعار أمام قضـاة الأدب، وتـترنم بالخطب، حتى اتحدت اللغة العربية، وكانت لغة قريش هي المهيمنة عليهم، السائرة على ألسنتهم، وبها نزل القرآن الكريم[2].

ونتـيجة لمـا سـبق يمكن القول: إن اللغة العربية كانت مرآة عاكسة للحياة العربية، فقد كانت بسـيطة ومحدودة المضامين العلمية والحضارية في العصر الجاهلي، لذلك عمل أهلها على إثرائها،

---

(1) - رحال المعلقات العشر. مصطفى الغلاييني، ص36.

(2) - رحال المعلقات مصطفى الغلاييني، ص36.

ونموها عن طريق استقراض ألفاظ من الحضارات الأخرى لكن في نطاق ضيق، كما ساعدت الحروب بين القبائل العربية، والرحلات التجارية، والأسواق الأدبية، وأيام العرب، على توحيد اللهجات العربية في لهجة قريش الأمر الذي أكسبها قوة وحيوية وانتشاراً ورسوخاً.

وبعد مجيء الإسلام ساعدت عوامل متعددة دينية، واجتماعية، وسياسية وحضارية على تطور اللغة العربية، وهذا التقدم فرض عليها آليات معينة لإنتاج المصطلح اللغوي العربي، وهذه الآليات تتمثل في الاشتقاق والقياس والتعريب والمجاز، والتي زودت اللغة العربية بثروة اصطلاحية ومصطلحية، لم يشهد لها التاريخ مثيلاً.

4. المصطلح اللغوي في العصر الإسلامي:

القرآن الكريم، كتاب دين ودنيا، شغل اهتمام العرب والمسلمين الأوائل، فسارعوا إلى فهم آياته، وتدبر معانيه، وحفظه في الصدور، كما انصرفت فئة أخرى إلى فهم الحديث الشريف، وأفرز هذا الوضع الجديد ظهور علماء كبار في شتى العلوم والفنون، ونشأت معهم نواة علوم تُعَدُّ من أرقى ما توصل إليه العقل البشري في هذا المجال.

وظهرت العلوم المختلفة، وأخذت اللغة العربية تنزع نحو الاصطلاح، فشهدت اللغة العربية حركة اصطلاحية، لمْ يعرف لها تاريخ البشرية مثيلاً من ذي قبل، وكانت هذه الحركة الاصطلاحية نواة لوضع مصطلحات الحضارة، والعلوم والفنون، واللغة، والأدب، والفقه، والتفسير، والحديث وغيرها.

ووضعت مصطلحات لهذه العلوم، استنبطت من اللغة العربية نفسها عن طريق الاشتقاق والمجاز والتضمين والقياس، والتعريب.

فظهرت المصطلحات الدينية، كالفقه، إذ الفقه في الأصل: الفهم، وفي الشرع: معرفة الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات.

ومن المصطلحات الفقهية الجديدة: الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، البيع، الربا، الدَّيْن، الحَجْر، الوكالة، المزارعة، الإجارة، الوديعة، الهبة، الصداق، الزواج، الطلاق، الحضانة، وغيرها كثير.

ومن مصطلحات الحديث، الإسناد.

وظهرت العلوم اللغوية مثل: النحو والصرف، والعَروض، والبيان، والبديع.

ووضعت مصطلحات جديدة لهذه العلوم، حتى إنّ أسماء تلك العلوم نفسها تحولت مدلولاتها من المعنى الأصلي، المعنى الشائع في المجتمع (المعنى اللغوي) إلى المعنى الاصطلاحي.

فمثلاً: النحو: يعني في الأصل القصد والاتّباع، وفي الاصطلاح: يعني انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع، والتحقير، والتكسير والإضافة، والنسب

والتركيب، وغير ذلك[1].

وفي علم النحو: ظهرت مصطلحات، مثل، الكلِم، والاسم، والفعل، والحرف، والإعراب والبناء، والنصب والجر والرفع والجزم، وغيرها كثير.

وفي علم الصرف: ظهرت مصطلحات، مثل: الأبنية، والأوزان، والزيادة، والإعلال، والإبدال، والقلب، والحذف، والإدغام، وغيرها.

وفي العَروض: كانت مصطلحات البحور الشعرية، كالطويل، والبسيط، والوافر، والمديد، والممتد، والرمل وغيرها.

وفي علم المعاني: نجد مصطلحات، مثل: الفصاحة والبلاغة.

وفي البيان: نجد مصطلحات، مثل: الاستعارة، والكناية، والمجاز.

وفي البديع: نجد، السَّجع، والطباق، والجناس.

وظهرت المصطلحات الفلسفية: مثل: الفلسفة، والمنطق، والحد.

أما في مجال السياسة والإدارة[2] فحينما امتدت رقعة الدولة العربية الإسلامية، أصبح المجتمع العربي مجتمعاً تعددياً، من حيث الجنس واللغة والثقافة، وكانت الأمور الإدارية والمالية تجري بلغة الشعوب التي فتحوها، واستمرت الأمور على هذه الحالة حتى عهد خلافة عبد الملك بن مروان، الذي تم في عهده تعريب الدواوين والإدارة.

فعربوا مصطلحات مثل: ديوان، وبريد، ودينار، ودرهم، وطراز، وغيرها. وحوروا ألفاظاً من قبيل، الخلافة، والإمارة، والدولة، والشرطة، والحجابة...

كما نعثر على مصطلحات من قبيل المصطلحات الآنفة الذكر، في الشؤون المالية والقتالية، فمن المصطلحات المالية: الجباية، والمكس، والسكة، والراتب، ودار الضمان وغيرها.

ومن المصطلحات القتالية: الدبّابة، والعرّادة، والمتطوعة، والمسترزقة، وغيرها كثير.

5. الخلاصة:

- اللغة العربية مطواعة مرنة، لها من الإمكانات الذاتية، ومن الطاقات التعبيرية المختلفة، ما يجعلها قادرة على استيعاب كل جديد، والتعبير عن كل القضايا والمواقف اللغوية المتجددة، بوسائل وطرائق مختلفة.
- نزوع اللغة العربية في العصور الإسلامية الأولى نحو الاصطلاح، وكانت هذه الحركة الاصطلاحية، النواة لوضع مصطلحات جديدة كثيرة جداً.

(1) - الخصائص. ابن جني، ج1، ص34.

(2) - المصطلحات العلمية. مصطفى الشهابي، ص23.

- أصالة المصطلحات اللغوية المعربة، فالعرب يأخذون اللفظة الأعجمية، ويدخلونها إلى اللغة العربـية، فـيلفظونها على طريقتهم، ووفق مذهبهم في الكلام، فتجري على ألسنتهم وكأنها عربية أصيلة.

إخضـاع المصطلحات العربية إلى العُرف الاجتماعي، وإلى الذوق العربي السليم، فالمصطلح الـذي يكتـب له الحـياة هو ذلك الذي يتوافق مع الذوق العربي الرفيع، أما ما يخالفه فلا يكتب له النجاح.

***

المصادر والمراجع:

1 ـ جـامع الـدروس العربـية مصطفى الغلاييني، المكتـبة العصـرية، صيدا ـ بيروت، ط35، 1418هـ ـ 1998م.

2 ـ الخصائص ابن جني، تحقيق محمد علي النجار. المكتبة العلمية، (د ت).

3 ـ دراسات في فقه اللغة: د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، ط10، 1983.

4 ـ رجـال المعلقـات العشر: مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، 1990.

5ـ شرح الكافية البديعية: صفي الدين الحلي، تحقيق د. نسيب نشاوي. د م ج، الجزائر (د ت).

6 ـ الصـاحبي: ابـن فـارس، تحقيق عمر فاروق الطباع. مكتبة المعارف. بيروت ـ لبنان، ط1، 1414هـ ـ 1993م.

7 ـ فقـه اللغة وخصائص العربية: محمد المبارك، دار الفكر. ط7، 1401هـ ـ 1981م.

8 ـ مخـتار القـاموس: الطاهر أحمد الزاوي، الدار العربية للكتاب، 1983.

9 ـ المزهـر: السيوطي، مطبعة محمد علي صبيح. مصر، (د ت).

10 ـ المصطلحات العلمية: مصطفى الشهابي.

11 ـ المصـطلح الفلسفي عند العرب: د.عبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر).

12 ـ المعجـم العربـي الأساسي. لاروس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، 1989.

توظيف الأسطورة في الشعر الجاهلي

د.وهب رومية

الأسطورة ***والخرافة والرمز مصطلحات متداخلة تداخلاً وثيقاً يجعل التمييز بينها لا يخلو من المشقة والعسر، فالأسطورة والخرافة بنيتان رمزيتان، والرمز نفسه قد يكون خرافة أو أسطورة، وقد يكون غيرهما أيضاً. والأسطورة بنية مفتوحة مجهولة المؤلف، وكذلك الخرافة أيضاً، فكلتاهما من إبداع الجماعة، وكلتاهما عُرضة للإضافة والتحوير أو للانزياح. وكلتاهما تعبر عن رؤية الإنسان للكون والمجتمع والطبيعة والزمان والآلهة، أو عن رؤيته لبعض هذه الأمور من زاوية بعينها. ولكننا نستطيع ـ على الرغم من هذه الملامح المشتركة ـ أن نتحدث عن فروق بينهما.***

فللأسطورة جانبان يتصل أحدهما بالقول، ويتصل الآخر بالشعائر (الطقوس)، وليس للخرافة شعائر. والأسطورة في نظر المؤمنين بها حقيقة لا تشوبها شائبة وإن تكن في نظر الآخرين وهماً وخيالاً، ولكن الخرافة في نظر الجميع محض خيال وباطل. والأسطورة موصولة أحياناً كثيرة بالمعتقد الديني، وليست الخرافة كذلك. ولكنِ هذه الفروق وغيرها ليست واضحة قاطعة كحد السيف، فربما تحولت الأسطورة إلى خرافة إذا كفّ أصحابها ـ لأسباب شتى ـ عن الإيمان بها. وقد تكون البنية السردية غالبة على بنية الأسطورة، بل إن بعضهم يجعل هذه البنية السردية ملازمة للأسطورة، ولكن الخرافة لا تخلو أحياناً من السرد. وما أكثر ما التبس مفهوم الأسطورة بمفهوم الخرافة فيما كتبه الكاتبون! لقد اختلف الباحثون في تعريف الأسطورة اختلافاً لا يقف عند حد فمن قائل إن الأسطورة علم بدائي أو تاريخ أولي أو تجسيد لأخيلة لا واعية أو.... إلى آخر يرى أنها مرض من أمراض اللغة لأن أغلب الآلهة الوثنية ليست سوى أسماء شاعرية سُمح لها بأن تتخذ شيئاً فشيئاً مظهر شخصيات مقدسة لم تخطر ببال مبدعيها الأصليين... إلى ثالث ورابع وخامس و.... وقد نكون أدنى إلى الصواب إذا قلنا: إن الأسطورة حقل من حقول المعرفة ملفّع بالغموض والضباب والفتنة، ولعلها تمثل المرحلة الأولى من طريق البشرية إلى اكتساب المعرفة لاحتوائها على بذرة

"التعليل". وإنّ الخرافة ضرب من الأحاديث المستملحة المعجبة، وهي أحاديث لا تخلو من المعرفة. وإن الرمز "دالّ" يدلّ على أكثر من دلالته الحرفية، وقد يكون هذا "الدالّ" لفظاً له قصة، وقد يكون "بنية قولية" متعددة الأشكال، وهو ـــ في أحواله جميعاً ـــ مثقل بالمعرفة.

ومهما يكن من أمر هذه المصطلحات اختلافاً واتفاقاً فإن الذي يهمُّنا منها هو توظيفها في الشعر. والشعر بناء رمزي ثانوي يستخدم نظاماً رمزياً أوليّاً هو اللغة. وكما تتغيّر اللغة في الشعر، وتغدو أقوالاً شعرية تتغير هذه المصطلحات وغيرها. لا شيء يبقى في الشعر على ما كان عليه قبل أن يكون شعراً. كل شيء يكون مادةً غُفلاً "خاماً" فإذا مسته روح الشعر ونار الإبداع أصبح شيئاً آخر، وبدا تحت الضوء المنهمر من روح الشاعر خلقاً جديداً لم يكنه من قبل، فلا الألفاظ التي في المعاجم تبقى كما هي، ولا المرأة التي في الواقع تبقى كما هي، ولا العالم الطبيعي بجماده وحيوانه يبقى كما هو، ولا الإنسان الذي يسعى بيننا يبقى كما هو. في الشعر عالم خيالي موازٍ لعالم الواقع، ولكنه مختلف عنه. وليس ثمة حياة شعرية، ولكن هناك رؤية شعرية للحياة. وحول هذه الرؤية نحب أن نعقد القول.

لقد شاع بين فريق من الدارسين أن الشعر الجاهلي يكاد يكون وقفاً على الأساطير[1]، فغزله مرتبط بالآلهة، وقصص الحيوان الوحشي فيه حديث عن هذه الآلهة، وما فيه من هجاء أو رثاء وثيق الصلة بالتعاويذ والرقى السحرية والأساطير، والحديث قياس. ووَفْقاً لهذه النظرة النقدية نكون أمام عالم شعري مفارق يتغلغل في السماء وأساطيرها، وتنبتّ صلته بالأرض والواقع انبتاتاً كاملاً، فكلما وقفوا على طرف من هذا الشعر طاروا إلى أساطيرهم يبعثون الآلهة من مراقدها، ومن لم يجدوا له مرقداً توهموه له!! وفي هذا النظر النقدي من سوء فهم الشعر، وسوء فهم النقد، وسوء الموقف من الحياة ما لا يقرّه عاقل، ولا يخطئه بصير. أليس من العسير حقاً أن نصدق أن هؤلاء الشعراء قد نفضوا أيديهم من تراب الدنيا، وازورّوا بوجوههم عن الواقع، فأبصارهم وأفئدتهم وعقولهم جميعاً معلقة بالأساطير؟ وأية قيمة تُرجى من شعر لا يزيد على أن ينظم الأساطير كما هي فلا يزيد فيها ولا ينقص منها؟ ولم أرد بهذه الإشارة أن أحاور هذا الفريق من الدارسين، فقد فعلت ذلك في موطن آخر[2]، ولكنني أردت أن أنبه إلى أن المقصود بالأسطورة أو الرمز أو الخرافة في الشعر أمر مغاير لما ذهبوا إليه.

ترتبط نشأة الأساطير بفجر الإنسانية، وقد كان الوعي الأسطوري يؤمّن لأصحابه مقداراً من التناغم والتجانس والمواءمة بينهم وبين الكون وعناصره. ولكن هذا الوعي بدأ ينحسر رويداً رويداً منذ بزغت النظرة العلمية إلى الكون، وكلما زادت سيطرة الإنسان على العالم بالعلم تقلصت النظرة الأسطورية وتعرّت الكائنات من قداستها. ولم يكن العصر الجاهلي ـــ ومدته لا تزيد على مئتي عام

---

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر: أ ـــ الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي د. نصرت عبد الرحمن. ب ـــ الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، د. علي البطل ج ـــ التفسير الأسطوري للشعر القديم د. أحمد كمال زكي.

(2) انظر كتابي: شعرنا القديم والنقد الجديد (الباب الأول) سلسلة عالم المعرفة. الكويت 1996م.

قبل الإسلام حسب رأي الجاحظ، فإذا لم نطمئن إلى رأيه فلسنا نستطيع أن نمتد بهذا العصر إلا قليلاً ــ عصراً أسطورياً، وفي القرآن الكريم ما يدل دلالة قاطعة على ما نقول، فقد اتهم مشركو مكة النبي (ﷺ) بأنه يقصّ عليهم أساطير الأولين، أي أساطير القدماء في الزمن الغابر السحيق، وفي الشعر الجاهلي أدلة كثيرة على خروج العرب في جاهليتهم من الطور الأسطوري للحياة.

وليس هنا موضع البسط والتفصيل. وحقاً قد يكون في الشعر الجاهلي وغيره بقايا ورواسب أسطورية، ولكن هذا الشعر يوظّف هذه البقايا والرواسب توظيفاً فنياً، ولا يعيد نظمها نظماً خاملاً دون أدنى تحوير فيها، أو قل: إنه لا يتحدث عنها من أجلها، بل يتحدث عنها لخدمة رؤيته إلى الكون والواقع معاً، فبها وبغيرها تتجلى هذه الرؤيا وتتكشف.

وليس من سبيل ــ في بحث كهذا ــ إلى الوقوف على هذه الرواسب والبقايا الأسطورية جميعاً في الشعر الجاهلي، بل ليس ذلك من مقاصد هذا البحث، ولذا فإنني سأعمد إلى اختيار عدد منها، وأقف على كل منها وقفة عجولاً لعلها تكشف عن رؤية الشاعر أو عن جانب منها.

لعلّ دارسي الأدب هم الذين اخترعوا الأساطير المتصلة بالثور الوحشي لما وقفوا على تلك اللوحات الإبداعية التي حكى فيها الشعراء قصته. ويذكر د/ محمد عجينة في كتابه "موسوعة أساطير العرب"[1] أنه لم يعثر "على أساطير تتعلق بالثور الوحشي". وعلى الرغم من عدم وجود هذه الأساطير، فقد ارتبطت صورة الإله القمر بصورة الثور، وارتبطت بالثور مجموعة من الخرافات والأساطير، وسأضرب عنها جميعاً صفحاً إلا واحدة لأن الحديث عنها جميعاً يضيق عنه صدر هذا البحث.

زعموا أن الأعراب كان يرون أن الجن تركب الثيران، فتصد البقر عن الشرب، فإذا أرادوا أن تشرب البقر كان لا بد لهم من ضرب "الثور" الذي يركبه الجني[2]. وقد ذكر الشعراء بعض هذا حيناً، وكلّه حيناً آخر. قال الأعشى:[3]

وإني وما كلّفتموني وربّكم	ليعلمَ من أمسى أعقّ وأحربا
لكالثورِ والجنيُّ يضربُ ظهرَه	وما ذنبهُ أن عافت الماءَ مشربا
وما ذنبه أن عافتِ الماءَ باقرٌ	وما إن تعافُ الماءَ إلا ليُضربا

وقال أنس بن مدركة في قتله الشاعر الصعلوك (السُّليك بن السُّلكة):

إنّي وقتلي سليكاً ثم أعقِلَهُ	كالثور يُضرَبُ لما عافتِ البقرُ

---

(1) موسوعة الأساطير العربية، د. محمد عجينة، ج 1، 310.

(2) خزانة الأدب، البغدادي، 4642.

(3) ديوان الأعشى. تحقيق وشرح: محمد محمد حسين ق رقم "14".

ومن الواضح أن كلا الشاعرين يتخذ من "ضرب الثور" مثلاً بدليل كاف التشبيه "كالثور" أو "لكالثور" وهو مثل قائم على الظلم وعدم المنطق، فما فعله أصحاب الأعشى به، وما فعله أنس بن مدركة بالسُّليك ظلم فادح تأتي فداحته من مخالفته للعقل والتفكير السليم. ولم يرد أنس أن ما فعله هو الحق لأنه امتداد منطقي لإيمانه بأسطورة الثور والبقر، بل هو على نقيض ذلك يعترف بأنه ظلم ومخالف للمنطق. ولم يرد الأعشى أن يبرئ أصحابه، ولو كان مؤمناً بالأسطورة المذكورة لرأى في فعلهم امتداداً منطقياً لهذه الأسطورة لأنه متجانس معها. ولكن الحال على غير ذلك، فأنس بن مدركة يعترف والأعشى يتّهم. وفي هذا الذي سبق ما يدلّ دلالة قاطعة على موقف الشعراء ومن ورائهم المجتمع من هذه الأسطورة. إنها "مثل" لسوء الفهم والتصرف والحكم.

وقريب من "أسطورة الثور والبقر" أسطورة "كي الجمل السليم وترك الجمال التي وقع فيها "العرّ"، فقد زعموا أن الأعراب إذا أصيب جاملها بالعرّ ــ وهو داء يشبه الجرب ــ عمدت إلى جملٍ سليم فكوته، وتركت الإبل المريضة دون كيّ!! ومن عجب أن شرّاح الشعر اطمأنوا إلى هذا الزعم وتناقلوه، وزيّن لهم الأمر ما حكاه ابن دريد عن بعضهم، قيل: إنما كانوا يكوون الصحيح لئلا يتعلّق به الداء، لا ليبرأ السقيم الأجرب. وقد أشار "النابغة الذبياني" في إحدى "اعتذارياته" إلى هذا الزعم، قال:[1]

حلفتُ فلم أترك لنفسك ريبةً وهل يأثمن ذو أمةٍ وهو طائعُ

لكلفتني ذنبَ امرئٍ وتركته كذي العرّ يُكوى غيره وهو راتعُ

لقد كان "النابغة" يحاول التبرؤ مما رُمي به، ويلتمس الأدلة لبراءته من كل صوب، ومن هذه الأدلة أنه قد أُخذ بذنب غيره، وما عقاب "النعمان بن المنذر" له وهو البريء، وتركه للمذنب بلا عقاب إلا كمن يعمد إلى بعيرين أجربَ وسليمٍ، فيكوي السليم ويترك الأجرب راتعاً بلا كيّ! ولو كان النابغة يؤمن حقاً بهذه الأسطورة لكان ذلك إقراراً منه بأن ما فعله النعمان هو الواجب الوقوعِ، أو هو الحق لتجانسه مع الأسطورة ومنطقها، ولما كان "النابغة" يحاول التبرؤ من الذنب. وكل هذا وغيره من قبيله لم يدر في ضمير النابغة ولا ساوره، وإنما الذي دار في نفسه وساوره هو بيان الظلم الواقع عليه، وبيان ما في هذا الظلم من بعد عن العقل ومجافاة للمنطق السليم. وإذن فالنابغة يستخدم هذه الخرافة أو الأسطورة على أنها "مثل" لسوء المحاكمة والتقدير، لا على أنها حقيقة تعيش في ضميره وضمير عصره شأنها في ذلك شأن أسطورة "الثور والبقر". وقد ذكر "البغدادي" في "خزانة الأدب" نقلاً عن غيره: "أن هذا أمرٌ كان يفعله جُهّال الأعراب، كانوا إذا وقع العرّ في إبل أحدهم اعترضوا بعيراً صحيحاً من تلك الإبل فكووا مشفره وعضده وفخذه، يرون أنهم إذا فعلوا ذلك ذهب العرُّ من إبلهم[2]. ونقل في الصفحة المذكورة نفسها رأياً آخر ليونس بن حبيب، "قال يونس:

---

[1] ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ق ص: 29.

[2] خزانة الأدب، البغدادي، 2/ 462.

سألت رؤبة بن العجّاج عن هذا، فقال: هذا وقول الآخر: "كالثور يضرب لما عافت البقر" شيء كان قديماً، ثم تركه الناس. كما نقل رأي أبي عبيدة، "قال أبو عبيدة: هذا أمر لم يكن، وإنما هو مثل لا حقيقة"[1]. ولعلّ هذه الأقوال تدلّ على أن هذه القضية ـ إذا افترضنا أنها كانت حقيقة ـ قد تغيّرت دلالتها تغيراً شديداً، فانتقلت من سياق خرافي أو أسطوري إلى سياق عقلي منطقي، ولا يقلّل من منطقية هذا السياق أو يقدح فيها كونه شعراً، فليس الشعر عدواً للعقل يخاصمه ويتبرّأ منه.

و"للغراب" أساطيره في الزمن القديم، فقد كان عند الحرّانيين رمزاً من رموز الشمس، وهو الذي دلّ قابيل كيف يدفن أخاه هابيل، وهو دليل عبد المطلب على موضع "زمزم" وهو من طيور الجنة، وليس من المستبعد أن يكون العرب القدماء قد قدّسوه. وهذا يعني أنه أشبه بالكاهن والدليل، فهو يحمل رسالة من وراء حجب الغيب على ما يذكر د/ محمد عجينة في كتابه المذكور سابقاً. ولكن هذا الواقع الأسطوري القديم لم يبق على حاله، ولم يظهر في الشعر الجاهلي، ولكن الذي ظهر في هذا الشعر هو الواقع الاجتماعي الذي يغذّيه ذلك التراث الأسطوري، فقد ذكر "البغدادي" في "خزانته"[2] قولهم "أشأم من غراب البين" ثم قال: "فإنما لزمه هذا الاسم لأن الغراب إذا بان أهل الدار لنجعة وقع في مواضع بيوتهم يتلمّس ما يأكله، فتشاءموا به وتطيّروا منه، إذ كان لا يعتري منازلهم إلا إذا بانوا فسمّوه غراب البين".

وعلى هذا النحو يجب أن نفهم الأشعار التي ورد فيها ذكر الغراب لا على نحو سواه، فهو رمز للشؤم والفراق لما خبر القوم من أمره في واقع حياتهم وفي موروثهم الثقافي. فإذا قال النابغة الذبياني:[3]

زعمَ البوارحُ أنّ رحلتنا غداً — وبذاك تنعابُ الغرابِ الأسودِ

فإنما يرى بنعيب الغراب نذير شؤم وفراق لمن يحب، فكأن الشاعر استصفى من الأسطورة القديمة رمزيتها التي تعزّزها الخبرة الاجتماعية، وقد قرن هذه الرمزية بعنصر أسطوري آخر هو "زعم البوارح" لأن العرب كانت تؤمن بالعيافة، فتزجر الطير تفاؤلاً أو تشاؤماً بممرّها، فالسانح ما ولاّك ميامنه ـ وهم يتفاءلون به ـ، والبارح ما ولاّك مياسره ـ وهم يتشاءمون به ـ[4].

وقد يكون التشاؤم بالغراب تفاؤلاً في الوقت عينه إذا جرى ذكره بين الأعداء على نحو ما نسمع من قول "عبد الله بن الزِّبعرى" "يوم أُحُد" ـ وكان على الشرك يومئذ ـ:[5]

يا غرابَ البينِ أسمعتَ فقلْ — إنما تنطقُ شيئاً قد فُعِلْ

---

(1) خزانة الأدب، البغدادي، 2/ 462.

(2) المصدر السابق، 4/ 762.

(3) ديوان النابغة الذبياني: ق ص: 89.

(4) المصدر السابق، 4/ 317.

(5) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، ص 198 ومابعدها.

لَيْتَ أشياخي ببدرٍ شهدوا جزعَ الخزرجِ من وقعِ الأسَلْ

إذ أخذنا النّصفَ من سادتهم وعَدَلْنا مَيْلَ بدرٍ فاعتدلْ

"فابن الزّبعرى" يعلن غبطته وحبوره لمصاب المسلمين يوم أُحد، كما يعلن شماتته بهم، ويتمنى لو أن قتلى المشركين في بدر كانوا أحياء ليروا ما حلّ بالمسلمين، فقد انتصف المشركون من سادة المسلمين وبذلك اعتدل الميزان بينهما بعد أن مال يوم بدر. فالشاعر يسمع الغراب فيرى فيه نذير شؤم لأعدائه فيسرّه ما يسمع، ولذا يدعو هذا الغرب إلى الاستمرار في النعيب.

ويجمع "علقمة الفحل" بين الغراب والعيافة كما فعل النابغة الذبياني، يقول:[1]

وَمَنْ تعرَّضَ للغربانِ يَزجُرها على سلامتهِ لا بدَّ مشؤومُ

فالشاعر يشكّك في العيافة، وينهى عنها، فليست الغربان هي التي تجلب الشؤم أو تنذر به، ولكن الإنسان الذي لا يكف عن التشاؤم لا بد أن يصيبه الشؤم يوماً. وتبدو رؤية الشاعر هنا رؤية نفسية إنسانية.

والغراب بعد ذلك كله خبيث ملتوي الذمّة لا عهد له، فقد أرسله "نوح" عليه السلام يستطلع ما ظهر من الأرض، فوقع على جيفة فأقام عليها، ولم يعد إلى السفينة. وقد كان نديماً للديك في الزمن القديم، وكان للديك جناحان يطير بهما، ولم يكن للغراب مثلهما، فنفدَ الشراب، فقال للديك لو أعرتني جناحيك لأتيتك بشراب، فأعاره جناحيه، فطار بهما ولم يرجع. وقد نظم أمية بن أبي الصلت ـ وهو الشاعر الذي آمن لسانه وكفر قلبه ـ هذه القصة على عادته في نظم الخرافات والأساطير. فإذا استثنينا "أميّة" لم يكن لهذه القصص الأسطورية وجود في الشعر الجاهلي إلا ما سبق أن أشرنا إليه من رواسب أسطورية اندمجت في الواقع الاجتماعي فغذّت الخبرة الاجتماعية.

ومن أساطيرهم ما يتصل بالدم، فقد زعموا أن دماء الأشراف تشفي من داء الكَلَب، وأن دماء الأعداء لا تختلط. وقد استخدم الشعراء هذه المزاعم ووظّفوها بعيداً عن الفكر الأسطوري. قال مالك بن حريم الهمداني:[2]

نُريدُ بني الخيفانِ إنَّ دماءَهم شفاءٌ وما والى زُبيدٌ وَجَمَّعا

يقودُ بأرسانِ الجيادِ سَراتُنا لِيَنْقِمْنَ وِتراً أو ليدفعنَ مَدفعا

فأصبحنَ لم يتركنَ وِتراً علمنهُ لهمدانَ في سعدٍ وأصبحن ظُلَّعا

---

[1] مختار الشعر الجاهلي: 429/1.

[2] الأصمعيات. ق:15.

ولم يكن بقوم الشاعر داء الكَلَب، ولا خطر له ذلك ببال، وإنما أراد أن هؤلاء الخصوم شرفاء، فإذا ظفر قومه بهم فقد انتقموا أعظم انتقام وأجلّه، فشفيت صدورهم وقلوبهم مما فيها من الحقد والغضب، ولذلك قال إن أشراف قومه يقودون جيادهم لتدرك وترهم وتدافع عنهم، وقد جعل الضمير (ن) للخيل وأراد فرسانها، ثم قال إن هذه الجياد قد أدركت أوتار قبيلته كلّها.

وغضب "المتلمّس الضُبعي" من خاله "الحارث اليشكري" حين سأله "عمرو بن هند" ملك الحيرة عن نسب المتلمّس فأجابه: أواناً يزعم أنه من بني يشكر، وأواناً يزعم أنه من ضبيعة أضجم. فقال عمرو بن هند: ما أراه إلاّ كالساقط بين الفراشين!! فبلغ ذلك المتلمّس فقال يعاتب خاله:[1]

تُعيّرني أمي رجالٌ ولن ترى ... أخا كرمٍ إلاّ بأن يتكرَّما

ومَنْ يكُ ذا عرضٍ كريمٍ فلم يَصُنْ ... له حسباً كانَ اللئيمَ المذمّما

أحارثُ إنّا لو تُسَاطُ دماؤنا ... تزايلنَ حتى لا يمسّ دمٌ دما

لقد غضب المتلمّس غضباً شديداً من خاله، فطفق يعنّفه ويعرّض به، وزعم أن دمه ودم خاله لو خلطهما خالط لتفارقا، فلم يمسّ أحدهما الآخر. ومن الواضح ههنا أن الشاعر لا يريد الحقيقة الأسطورية كما هي لدى المؤمنين بها، وإنما أراد أن الخلاف قد استحكم بينهما، فلم يعد للوفاق مطرح، أو قل: إنه وظّف الأسطورة توظيفاً ثقافياً جديداً، فعبر بها عن الواقع الاجتماعي لا الواقع الأسطوري.

وقد كثر القول في أسطورة "الصّدَى أو الهامة"[2]، فزعموا أن الصدى ـ وهو ذكر البوم ـ يسكن في القبور، وقالوا هو طائر يقال له الهامة، وإن الأعراب تزعم أنه يخرج من رأس القتيل إذا لم يُدرَكْ بثأره، فيقول: اسقوني، اسقوني! حتى يؤخذ بثأره. وقال بعضهم إن هذا الطائر هو روح الميّت، ولم ينصّ على كونه قتيلاً، ولكن الشائع الدائر بين الدارسين هو ما ذكرناه أولاً، وقد زعم أولئك الأعراب أيضاً أن القتيل إذا ثأروا به أضاء قبره، فإن أهدر دمه أو قبلت ديته بقي قبره مظلماً[3]. فأضافوا بهذا الزعم أسطورتين أخريين هما أسطورة القبر أو ظلمته، وأسطورة قبول الدية أو ما عرف في أساطيرهم بـ "العقيقة" أو "سهم التعقية". وسأكتفي بوقفة خاطفة على كلتا الأسطورتين، ثم أختم القول بالحديث عن "الهامة" في الأسطورة وفي الشعر.

حكى صاحب الأغاني، ونقله صاحب الخزانة، أن بني مازن قتلوا عبد الله أخا عمرو بن معد يكرب، ثم جاؤوا إلى "عمرو" فقالوا: إن أخاك قتله رجل منّا سفيه وهو سكران، ونحن يدُك وعضدُك، فنسألك بالرّحم إلاّ أخذت منا الديَة ما أحببت، فهمّ عمرو بذلك. فبلغ ذلك أختاً لعمرو يقال

[1] ديوان المتلمّس الضُبعي: ص: 14 وما بعدها.

[2] خزانة الأدب، البغدادي، 3/ 316.

[3] المصدر السابق، 6/ 356.

لها "كبشة"، فغضبت، فلما وافى الناسُ الموسمَ قالت:[1]

وأرسل عبد الله إذ حان يومه	إلى قومه أن لا تحلّوا لهم دمي
ولا تأخذوا منهم إفالاً وأبكُرا	وأُترك في بيتٍ بصعدة مظلمِ
فإن أنتمُ لم تقتلوا واتّديتمُ	فمشّوا بآذانِ النّعامِ المصلّمِ

فهل كانت "كبشة" تؤمن بأن أخاها القتيل إذا قُبلت ديته سيكون قبره مظلماً؟ أم تُراها كانت تريد حضّ قومها على إدراك الثأر، وأرادت أن تحشد لهذا الحضّ كل ما تصادفه في طريقها من الأسباب؟ لا ريب في أنها كانت تريد الثأر ولا شيء سواه، ولذلك راحت تحطب بحبل الثأر كل ما يمكن أن يكون وقوداً للحرب، فزعمت أن أخاها عبد الله قد أرسل يخبر عما آل إليه أمره، ــ وإذن هو إخبار من عبد الله، وحضّ على الانتقام ــ، وأن قومها إذا قبلوا الدية ولم يقتلوا بقتيلهم قتيلاً، فليس إلاّ أن يمشوا أذلاّء بآذان مصلّمة ــ مقطوعة صغيرة ــ كآذان النعام، بل ليس لهم بعد قبول الدية أن يأنفوا من شيء مهما يكن وضيعاً كما تأنف العرب لأن أعراضهم دنسة من العار، وألاّ يشربوا إلا فضول نسائهم و.... وسوى ذلك في أبيات بعد هذه الأبيات. ولعلّ موقف الشاعرة يكشف عن واقع اجتماعي أكثر مما يعبر عن رؤية أسطورية، فقد ذهب الحديث عن القيم الاجتماعية المرتبطة بقبول الدية بكل الرؤى الأسطورية.

وقُتل أبو المتنخّل الهذلي وهو في ناس من قومه، فلم ينتقموا له، وقبلوا ديته بعد أن أدّوا شعيرة أسطورية هي أسطورة "العقيقة" أو "سهم الاعتذار"[2]، ولما بلغ الخبر "المتنخّل" غضب، وقال يهجوهم، ويدعو عليهم بالموت العاجل:

لا يُنسئِ الله منا معشراً شهدوا	يوم الأُميلح لا عاشوا ولا مرحوا
عقّوا بسهمٍ فلم يشعرْ له أحدٌ	ثم استفاؤوا وقالوا حبّذا الوضح

ولعل الناظر في هذين البيتين يدرك أن الشاعر يتحدث عن هذه الأسطورة حديث الساخر المستخفّ، فالسهم الذي أرسلوه إلى السماء ليستطلعوا رأي ربهم لم يشعر به أحد، وحين رجع إليهم كما أرسلوه استراحوا، وإذن فهم ــ في رأي الشاعر ــ أهل للهجاء، ولهذه السخرية التي عمّهم بها "استفاؤوا وقالوا حبّذا الوضح" لأنهم جبناء أقعدهم الذل والهوان مقعد الاستكانة والرضا. فهذه أسطورة يذكرها الشاعر ليسخر منها ويسفهها لا لأنه مؤمن بها. فإذا نظرنا في هذه الأسطورة أدركنا أنها موصولة بالأرض والمجتمع أكثر من اتصالها المزعوم بالسماء. قال ابن الأعرابي: "أصل هذا أن يقتل الرجل رجلاً من قبيلته فيُطلب القاتل بدمه، فتجتمع جماعة من الرؤساء إلى أولياء

[1] المصدر السابق، 6/357.
[2] المصدر السابق، 4/ 151 وما بعدها.

المقتول بدية مُكمّلة، ويسألونهم العفو وقبول الدية، فإن كان أولياؤه ذوي قوة أبَوا ذلك، وإلا قالوا لهم: بيننا وبين خالقنا علامة للأمر والنهي، فيقول الآخرون: ما علامتكم؟ فيقولون: أن نأخذ سهماً فنرمي به نحو السماء، فإن رجع إلينا مضرّجاً بالدم فقد نهينا عن أخذ الدية، وإن رجع كما صعد فقد أمرنا بأخذها". ألست ترى أن هذه الأسطورة المزعومة تعبّر عن واقع اجتماعي قانونه الأول هو "القوة"، فالأقوياء يرفضون هذه الأسطورة ولكن الضعفاء يقبلونها، وهم يعرفون أنها ضرب من مخادعة الذات ومغالطتها. ولكن ماذا يفعل الضعيف في مجتمع الأقوياء؟ إنه يغالط نفسه ويخدعها لأنه عاجز عن مواجهة الأقوياء أو مخادعتهم. ولقد علّق ابن الأعرابي: "ما رجع ذلك السهم قطّ إلا نقيّاً، ولكنهم يعتذرون به عند الجهّال"[1]!! هل نسرف في الظن إذا زعمنا أننا أمام تمثيلية أسطورية هزلية، وأن عصر الأساطير كان أقدم من العصر الجاهلي الذي نتحدث عنه؟

وتبدو "الهامة" في أسطورتها رمزاً للظلام والعطش والموت، وواسطة بين عالم الموتى وعالم الأحياء، فهي تطالب بالثأر، وتخبر الميت بما يكون بعد موته على نحو ما لاحظ د/ عجينة في كتابه الذي تكررت الإشارة إليه. فكيف تبدو في الشعر الجاهلي؟

يلاحظ قارئ الشعر الجاهلي أن ذكر "الهامة" يأتي في سياقين متقاربين، ولكنهما ــ على تقاربهما ــ مختلفان. فالشعراء يذكرونها في سياق الحديث عن الموت من غير قتل، ويذكرونها في سياق الموت قتلاً، ولكن ذكرها في السياق الأول يفوق ذكرها في السياق الثاني. ومن الملاحظ أن السياق الأول يجرّد هذه الأسطورة من دلالتها التحريضية، بل قد يكاد يجردها من رمزيتها على نحو ما نرى في قول عروة بن الورد مخاطباً زوجه:[2]

ذريني ونفسي أمَّ حسّانَ إنّني ... بها قبلَ ألاّ أملكَ البيعَ مشترِ

أحاديثَ تبقى والفتى غيرُ خالدٍ ... إذا هو أمسى هامةً فوق صيَرِ

لقد تلاشت رمزية الأسطورة القديمة أو كادت ولم يبقَ منها إلا رواسب ضئيلة الشأن، وبذلك اندمجت في ثقافة المجتمع غير الأسطورية، وغدت عنصراً من عناصرها.

وتأتي في سياق الحديث عن الموت قتلاً كما في رثاء أبي ذؤيب الهذلي لابن عمه "نشيبة" المقتول:[3]

فإن تُمس في رمسٍ برهوةَ ثاوياً ... أنيسُكَ أصداء القبورِ تَصيحُ

على الكره مني ما أكفكف عبرةً ... ولكنْ أخلّي سَربَها فتسيحُ

---

[1] المصدر السابق، 4/ 150 وما بعدها.

[2] المفضليات، وانظر القصيدة في "مختارات من الشعر الجاهلي" للأستاذ أحمد راتب النفاخ.

[3] ديوان الهذليين، القسم الأول ص 116.

فما لك جيرانٌ وما لك ناصرٌ ... ولا لطفٌ يبكي عليك نصيح

ولعل الذي يباعد بين الهامة أو الصدى في هذا النص والهامة في الأسطورة، هو هذا الحزن الضرير والإحساس بالعجز والحسرة، فقد قلّ المساعدُ وعزّ النصير، فماذا يملك غير البكاء؟ أو قل إن الشاعر لا يحكي لنا قصة الهامة على أنها حقيقة واقعة كما يؤمن بها معتقوها، بل يحكيها كي يحرّض على الانتقام للمقتول ممن قتله لو كان يجد من يحرّضه!!

ينبغي أن نتذكر ونحن نقرأ هذا الشعر وأشباهه أننا في مجتمعٍ جاهلي تقوم حياته على الصراع، فهو قانونه الخالد، وكل ما تناله يد القوي يصبح حقاً مشروعاً، وإذاً فأسطورة الهامة تُوظّف في شعر هذا المجتمع توظيفاً يخدم رؤيته للكون والحياة، وهي ــ كما قلنا ــ رؤية تؤمن بأن الصراع هو جوهر الحياة فليست تستقيم إلا به. أريد أن أقول إنها توظّف توظيفاً يخدم حياة المجتمع القائمة على الغارة ورد الغارة، ولا علاقة لهذه الوظيفة بالتفكير الأسطوري القديم إلا من حيث الشكل.

وقد يأتي ذكر الهامة وعطشها في سياق الوعيد والتهديد بالموت على نحو ما نسمع من قول "ذي الإصبع العَدواني" لابن عمه:[1]

ولي ابنُ عمٍّ على ما كان من خُلُقٍ ... مختلفان فأقليه ويَقليني

أزرى بنا أننا شالتْ نعامتُنا ... فخالني دونه وخِلتُهُ دوني

يا عمرو إلاّ تدعْ شتمي ومنقصتي ... أضربْكَ حتى تقولَ الهامةُ اسقوني

ومن الواضح أن الشاعر قد ضاق ذرعاً بابن عمه وأقاويله فيه، فلجأ إلى الوعيد والتهديد بالقتل، ووجد أمامه بنية رمزية جاهزة ثرية في دلالتها على الموت قتلاً، فاستخدمها أو وظفها لإثارة هذه الدلالات الثريّة. ومن المؤكد أن الشاعر لم يرد ما بعد القتل من مطالبة هذه الهامة بالسقيا أو الثأر والانتقام، لأنه لو أراد ذلك لأقام نفسه مقام الخائف، فوراء ابن عمه من يطالبِ بثأره ويأبى إلاّ إدراك الوتر. وأنا أعتقد أن الشاعر لم يرد القتل نفسه بل أراد التهديد والوعيد لعل ابن عمه يقبض لسانه عنه. ومن يقرأ هذه القصيدة البديعة ويتأملها يدرك صدق ما قلت. ولولا خشيتي أن أقتصد في الحديث عنها، فأفسد على القارئ تذوقه، لوقفت على مقدمة القصيدة ــ وهي مقدمة غزلية رمزية بديعة ــ، وعلى أبيات كثيرة تظهر هذا الشاعر وهو يبحث عن سبيل للصلح والوفاق بينه وبين ابن عمه، ولكنه يريد لهذا الصلح أن يكون صلح الأقرباء الأنداد لا صلح الضعفاء المهزومين. إلى متى سنظل نشك بعقول الشعراء؟ أما آن لنا أن نتعلم من بعضهم بعض الدروس؟

كلُّ امرئٍ راجعٌ يوماً لشيمتهِ ... وإن تخالقَ أخلاقاً إلى حينِ

* * *

[1] خزانة ادب، البغدادي 184/7.

المصادر والمراجع:

1ـ الأصمعيات. تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون- دار المعارف بمصر 1964م.

2- التفسير الأسطوري للشعر القديم: د/ أحمد كمال زكي. مجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثالث إبريل 1981م.

3ـ خزانة الأدب ط1: عبد القادر بن عمر البغدادي: ج:2، 3، 4، 6 تحقيق عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي بالقاهرة 1986م.

4- ديوان الأعشى الكبير. شرح وتعليق: محمد محمد حسين. دار النهضة العربية/ بيروت 1974م.

5- ديوان المتلمّس الضبَعي. شرح وتحقيق: حسن كامل الصيرفي. مجلة معهد المخطوطات العربية 1388هـ / 1968م.

6- ديوان النابغة الذبياني. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف بمصر. بلا تاريخ.

7- ديوان الهذليين. مطبعة دار الكتب المصرية. 1364هـ - 1945م.

8ـ شعرنا القديم والنقد الجديد: د/ وهب رومية. سلسلة عالم المعرفة/ الكويت 1996م.

9ـ الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري. ط2: د/ علي البطل دار الأندلس/ بيروت 1985.

10ـ مختار الشعر الجاهلي. المجلد الأول. تحقيق: مصطفى السقا. دار الفكر 1389هـ 1969م.

11ـ المفضليات. تحقيق: عبد السلام هارون وأحمد محمد شاكر. دار المعارف بمصر 1964م.

12ـ موسوعة الأساطير العربية ط1، ج: 1: د/ محمد عجينة. دار الفارابي/ بيروت 1994م.

13ـ الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي: د/ نصرت عبد الرحمن. دار الفكر للنشر والتوزيع ـ عمان/ الأردن 1985م.

□□□

قراءة في دالية حميد بن ثور

د.بتول حاج أحمد*

ملخص البحث

هذا البحث هو قراءة للنص منبثقة من رؤية خاصة نتج عنها بعض المعطيات.

أولاً: انتظم القصيدة خيط شعوري شكلت فيه المرأة المهجوة حضوراً فاعلاً في إطار قاموس لغوي طابعه المميز خطاب أنثوي آخذ بعضه برقاب بعض، مما يدل على اهتمام الشاعر بتجويد السبك وإحكام البناء.

ثانياً: ألمحت القراءة إلى أن المرأة المهجوة هي زوجة الشاعر ولم يكن توظيف المرأة في النص الهجائي يمثل اتجاهاً سائداً في عصر حميد. كما أن البخل الذي هجيت به ليس صفة متأصلة فيها وإنما هو من قبيل حرصها على كيان أسرتها.

ثالثاً: كشفت القراءة عن براعة الشاعر في فن الوصف مستغلاً فنوناً بيانية شتى لتشكيل صورة المرأة المهجوة حتى بدا في كثير من الأحيان كالمعجب بها.

دالية حميد بن ثور الهلالي:

جُلُبَّانَةٌ وَرْهَاءُ تَخْصِي حِمَارَهَا ... بِفِي مَنْ بَغَى خَيْراً إِلَيْهَا الجَلامِدُ

عَرِيبِيَّةٌ لا نَاحِضٌ مِنْ قَدَامَةٍ ... وَلاَ مُعْصِرٌ تَجْرِى عَلَيهَا القَلاَئِدُ

إِزَاءُ مَعَاشٍ لا يَزَالُ نِطَاقُهَا ... شَدِيداً وفِيهَا سَوْرَةٌ وهِيَ قَاعِدُ

مُدَاخَلَةُ الأَرْسَاغِ فِي كُلِّ إِصْبَعٍ ... مِنَ الرِّجْلِ مِنْهَا واليَدَيْنِ زَوَائِدُ

---

* باحثة سودانية ، جامعة الملك سعود.

كَأنّ مَكانَ العِقْدِ منها إذا بَدَا ... صَفاً مِنْ حَزِيزٍ سَهّلَتْه المَوارِدُ

تَتابَعَ أعْوامٌ عليها هَزَلْنَها ... وأقْبَلَ عامٌ يُنْعِشُ الناسَ واحِدُ

عَضَمَّرَةٌ فيها بَقاءٌ وشِدَّةٌ ... ووَالٍ لها بَادي النَّصِيحَةِ جاهِد

إذا ما دعَا أجْيَادَ جاءَتْ خَناجِرٌ ... لَهامِيم لا يَمْشِي إليهِنَّ قائدُ

فجاءَتْ بمَعْيُوفِ الشرِيعَةِ مُكْلِعٍ ... أرَسَّتْ عَلَيه بالأكُفِّ السَّواعدُ

فمَا زالَ يَسْقِي المَحْضَ حتَّى كأنَّه ... أجِيرُ أُناسٍ أغْضَبُوه مُباعَدُ

فَجَاءَتْ بذِي أوْنَيْنِ أغْبرَ شَاتُه ... وعُمِّرَ حَتَّى قِيلَ هَلْ هُوَ خَالدُ

وغَرَّرَهُ حتَّى اسْتَدارَ كأنَّه ... على القَرْوِ عُلْفُوفٌ مِنَ التُّرْكِ راقِدُ

فلمَّا أدَى واسْتَرْبَعَتْه تَرَنَّمَتْ ... ألاَ كُلُّ شَيءٍ ما خَلاَ اللهَ بائِدُ

فَذَاقَتْه مِنْ تَحْتِ اللِّفافِ فَسَرَّها ... جَراجِرُ منه وَهُوَ مَلآنُ سانِدُ

إذا مَالَ مِنْ نَحْوِ العِرَاقِي أمَرَّه ... إلى نَحْرِها مِنْه عِنَانٌ مُناكِدُ

فلمَّا تَجَلَّى اللَّيلُ عَنْهَا وأبْصَرتْ ... وفي سُدَفِ اللَّيلِ الشُّخُوصُ الأباعِدُ

يَمِيلُ على وَحْشِيِّه فيُمِلُّه ... لإنْسِيِّه منها عِرَاكٌ مُناجِدُ

يُقالُ لها جِدِّي هويتِ وبادِرِي ... غِناءَ الحَمَامِ أنْ تَمِيعَ المَزَايِدُ

فَعَضَّتْ تَراقِيهِ بصَفْراءَ جَعْدَةٍ ... فَعَنْها تُصادِيه وعَنْها تُرَاوِدُ

تَأوَّبَها في لَيْلِ نَحْسٍ وقِرَّةٍ ... خَلِيلي أبو الخَشْخاشِ واللَّيلُ بارِدُ

فَقَامَ يُصادِيها فقالَتْ تُرِيدُني ... على الزَّادِ، شَكْلٌ بَيْنَنا مُتَباعِدُ

إذا قالَ مَهْلاً أسْجِحي حَمْلَقَتْ لَه ... بزَرْقاءَ لَمْ تَدْخُلْ عليها المَرَاوِدُ

كأنَّ حِجَاجَيْ رَأسِها في مُثَلَّمٍ ... مِنَ الصَّخْرِ جَوْنٍ خَلَّفَتْه المَوارِدُ

إذا الحَمَلُ الرِّبْعِيُّ عارضَ أُمَّه ... عَدَتْ وَكَرَى حَتَّى تَحِنَّ الفدافِدُ

فقامَتْ بأثْناءٍ مِنَ اللَّيلِ ساعَةً ... سَرَاها الدَّواهِي واسْتَنامَ الخَرَائِدُ(1)

(1) ديوان حميد بن ثور. 65 ـ 71. الجلنانة: المصوتة الصخابة كثيرة الكلام سيئة الخلق. الورهاء: الحمقاء. تخصي حمارها: بمعنى أنها قليلة الحياء لا تبالي ما صنعت. عريبية: من بني عريب حي من اليمن. الناحض: التي تحض أي كثر لحمها وترهل بسبب تقدمها ←

البناء الفني للقصيدة

هذه الدالية من جيّد شعر حميد بن ثور، وهي ذات وحدة في الغرض إذ لم يجاوز الشاعر هجاء المرأة إلى أي غرض آخر، وهو هجاء صادر عن عاطفة قوية سرت في أوصال القصيدة فأكسبتها بنية فنية متماسكة تجلت في القاموس اللغوي الذي التزم بالخطاب الأنثوي أو ما يلابسه في أغلب أبيات القصيدة على النحو الذي سنبينه.

جاء مطلع الدالية مفتاحاً ودليلاً على ما سيأتي من أبياتها:

جُلُبَّانَةٌ وَرْهَاءُ تُخْصِي حِمَارَهَا ... بِفِي مَنْ بَغَى خَيْراً إِلَيْهَا الجَلَامِدُ

جمع الشاعر للمرأة المهجوة في صدر البيت صفات حسية تقابلها صفات خلقية، فهي جلبانة أي خشنة صخابة تبع ذلك وصفها بالحمق في قوله (ورهاءَ) أي حمقاء، وتجدر الإشارة إلى أن الشاعر آثر في هذا المطلع وفي كثير من أبيات القصيدة لغة التلميح على لغة التصريح، فعندما أراد أن يصفها بقلة الحياء كنى عن ذلك بقوله (تخصي حمارها) "يقال جاء كخاصي العير إذا وصف بقلة الحياء"[1]. أما العجز فمؤداه أنها لا يرجّى منها خير، ولكن الشاعر وضعه في قالب تلميحي ينم عن اليأس التام حين قال (بفي من بغى خيراً إليها الجلامد) ولا يستبعد أن يكون الاسم الموصول (من) إشارة (لأبي الخشخاش) الذي سيرد ذكره لاحقاً وهو الذي جاء يلتمس عندها القرى وباء بالخيبة. أما من جهة القاموس اللغوي الأنثوي فنجد الصفات المؤنثة هي (جلبانة وورهاء) الأولى بالتاء والثانية بألف التأنيث الممدودة، أما الضمائر المؤنثة فهي الهاء في قوله (حمارها ولديها) كما أن الفعل (تخصي) يدل صراحة على المرأة ولذا لحقت به تاء المضارعة.

في السن. قدامة: مصادر قدم. المعصر: التي بلغت شبابها وأدركت أو دخلت في الحيض أو راهقت. إزاء معاش: أي تدبر شئون المال. السنطاق: شقة تلبسها المرأة وتشد وسطها فترسل الأعلى إلى الأسفل والأسفل يجر على الأرض. سورة: أي وثوب وارتفاع. قاعد: القاعد عن الولد كما في الآية الكريمة ﴿والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً﴾. مداخلة: أي قوية متماسكة. الأرساغ: الرسغ هو الموضوع المستدق بين الحافر وموضع الوظيف من اليد والرجل ومفصل ما بين الساعد والكف والساق والقدم. زوائد: أي عقد ونتوءات. عضمرة: العضمر البخيل الضيق. أجياد: اسم شاة. حناجر ولهاميم: أي كثيرة اللبن على التشبيه لها بالنوق. معيوف الشريعة: معيوف أي مكروه والشريعة مورد الشاربة. مكلع: إناء وسقاء كلع ككتف اتبد عليه الوسخ مكلع أي متسخ. أرست: أي أثبت. المحض: اللبن الخالص. أعبر شاته: أي وفر صوفها ولم يجزها. غررد: أي ملأه. العلنوف: الجافي والشيخ اللحيم المشعراني. القرو: الحوض الطويل ترده الإبل. خثر اللبن: أي صار غليظاً. استربعته: نظرت إليه من جوانبه الأربعة. الجراجر: الماء المصوت. العراقي: جمع عرقوة، الخشبة المعروضة على الدلو. النحر: أعلى الصدر. العنان: السير الذي يشد به الوطب. الوحشي: الشق الأيمن. الإنسي: الشق الأيسر. مناكد: أي معاسر. المزايد: جمع مزادة أي سقاء. جسدي: أي اجتهادي. هويت: دعاء عليها. جعدة: أي غليظة. تأوبها: جاءها ليلاً. الخصر: الريح الباردة. الحجاج: العظم الذي ينبت عليه الحاجب. المثلم: هو ما كسر حرفه. الجون: هو الأسود أو الأبيض. والكزي: عدوٌ سريع جداً. الغدافد: الأرض الصلبة. الخرائد: الحييات من النساء.

[1] المعاني الكبير: 1/ 5998.

وفـــي البيت التالي نسب المرأة إلي بني عريب ووصفها بأنها نَصَف لا معصر ولا ناحض فـــ (عريبية) صفة مؤنثة لحقت بها التاء أما (معصر وناحض) فهما صفتان مختصتان بالمؤنث كحائض ومرضـــع. و(قدامة) مصدر لحقت به تاء التأنيث ما (القلائد) فهي من مستلزمات الزينة لدى المرأة غالباً.

وفـــي البيـــت التالي وصفها بأنها (إزاء معاش) ولعلها صفة يستوي فيها المذكر والمؤنث بدليل بيت أحيحة بن الجلاح[1]:

ولكنـــــي خلقـــــت إزاء مـــــال فـــــأبخل بعـــــد ذلـــــك أو أنـــــيل

(ســورة) اسم مؤنث. و(قاعد) صفة تختص بالمؤنث كما ورد في الآية[2] ﴿والقواعد من النساء اللائـــي لا يرجون نكاحاً فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة﴾. و(النطاق) مما تلبســه المــرأة. أما الضمائر المؤنثة فهي الهاء في قوله (نطاقها) والضمير المنفصل "هي" في قوله (وهي قاعد).

وفـــي البيـــت التالـــي مواصلة لوصفها بالقوة الجسدية حيث جعلها قوية الأرساغ وأن امتهانها للأعمـــال قـــد نـــتج عنه نتوءات في أصابع رجليها ويديها. الصفة المؤنثة قوله (مداخلة) والضمير المؤنث الهاء في قوله (منها).

وفي البيت التالي وصف الشاعر أعلى صدرها وكنى عنه بقوله (مكان العقد) ولا يخفى أن هذه العـــبارة تشـــع بالسخرية إذ لم يعد هذا النحر مكاناً للعقد بل تحول إلى مكان صلب كالصخرة، وهي ذات الســخرية الخفـــية عـــندما أشار في بيت سابق إلى القلائد وهي من مستلزمات الزينة للمرأة. الضمير المؤنث الهاء في قوله (منها) وجاءت تاء التأنيث ملحقة بالفعل (سهّل).

وفـــي البيت التالي أشار الشاعر إلى أن المرأة قد كابدت أعواماً مما أدى إلى هزالها، ومن بعد أقبل عام إنعاش وبركة:

تَـــتَابَعَ أعْـــوامٌ علـــيها هُزَلْـــنَها وأقْـــبَلَ عـــامٌ يُـــنْعِشُ الـــناسَ واحِـــدُ

في عجز هذا البيت نَفَس من الآية الكريمة في خبر سيدنا يوسف عليه السلام ﴿ثم يأتي من بعد ذلـــك عـــام فـــيه يغاث الناس وفيه يَعْصِرون﴾[3] ويلاحظ أن الفعل (ينعش) يبعث على الحيوية بعد الركود. ولم يأت اختياره للفظة (تتابع) مصادفة ولكن لأن الهزال أتى نتيجة التتابع. الضمائر المؤنثة الهاء في قوله (عليها) و(هزلنها).

---

[1] البخلاء: 135/2.

[2] سورة النور الآية 60.

[3] سورة يوسف الآية 49.

وفــي البيــت التالي عاد الشاعر للإشارة إلى قوتها وشدتها فاستغل لفظ (عضمرة) التي تؤدي أصـــواتها هـــذا المعنى أي معنى القوة، ثم أدخل عنصراً لصيق الصلة بالمرأة هو الوالي أو الزوج وهو يحثها ويحفزها لمواصلة العمل وما أبعده من الوالي في رائية عمر بن أبي ربيعة[1]:

ووالٍ كفاهـــا كـــل شـــيء يُهمهـــا فليســت لشـــيء آخــر اللــيل تســهر

أما النصيحة التي اجتهد في إسدائها لها فسيرد نصها في بيت لاحق. الأسماء والصفات المؤنثة هي (عضمرة، شدة والنصيحة) أما الضمائر فالهاء في قوله (فيها) و(لها).

والبيــت التالــي يفسر معنى (عام الإنعاش) المشار إليه آنفاً إذا صار للمرأة وواليها قطيع من الضأن، وأورد الشاعر اسم شاة (أجياد) يبدأ الوالي بدعائها لتحلب ثم يتبع باقي القطيع، تتمثل الأنوثة فــي هــذا البيت في الضأن وصفاتها الخاصة (لهاميم وخناجر) والضمير المؤنث هو (هن) في قوله (إليهن).

ينطلق الشاعر في البيت التالي من مرحلة الحلب إلى مرحلة الخض التي ستقوم بها المرأة ولذا بــدأ البيت بقوله (فجاءت) أي المرأة بوطب متسخ شبهه بالمورد الذي يعافه الناس لقذارته، ومع ذلك فقــد كان الوطب يابساً ظلت تصلحه مثبتة إياه بحركة قوية، ومن المحتمل أن الوالي قد شاركها في هذا العمل لأن الشاعر استخدم لفظ الجمع في (الأكف والسواعد). الأسماء المؤنثة (الشريعة، الأكف والسواعد)

وفــي البيــت التالــي ذكــر أن الوطــب احتاج لأن يبل بالمحض وهو الخالص من كل شيء والمقصود هنا اللبن، وشبهه في ذلك بالأجير المغاضب، وفي قوله (يسقي) إشارة إلى أن الوالي ربما قد شاركها في هذا العمل أيضاً.

وعاد في البيت التالي إلى ذكر الوطب الضخم فوصفه بأنه ذو لونين، والمعنى أنه جيء به من جلــد شـــاة ذات لونين وهذه الشاة لم تجز زماناً، أي وفر صوفها، وتهكم الشاعر من هذا الصنيع إذ مهمـــا عُمّر فلن يخلد. وجعل الوطب مصنوعاً من جلد شاة وليس كبشاً ليوائم المنحى العام للقصيدة وهـــو الخطاب الأنثوي. ويظهر توكيد الشاعر لفاعلية المرأة وسيطرتها على الحدث من إيراده للفعل (جاءت) في هذا البيت وفي بيت سابق.

وفــي البيــت التالــي جاء بضمير المذكر في قوله (فغرره) ليدل على أن الوالي هو الذي ملأ الوطــب الضـــخم باللبـــن، وشــبّه الوطــب بشيخ لحيم كثير الشعر من الترك (ربما كانوا يتصفون بالضـــخامة) لم يأت بالمرأة في هذا البيت بل خصصه للوالي ليقوم بمهمة ملء الوطب الضخم باللبن ويترك لها مهمة خضه.

---

[1] ديوان عمر بن أبي ربيعة: 122.

في البيت التالي أرادت المرأة التأكد من خثورة اللبن وجاهزيته للخض، فتأملت الوطب من جوانبه الأربعة، فسرها لضخامته وامتلائه، فترنمت ببيت لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله باطل) ولكن الشاعر جاء بـ (بائد) لمكان القافية وتطالعنا تاء التأنيث في قوله (استربعته) و(ترنمت).

البيت الذي يليه يسير في ذات النهج، غير أنها ذاق اللبن لتستوثق من خثورته وهي تستمع مسرورة إلى جرجرته داخل الوطب. الأفعال المؤنثة (فذاقته) والضمائر المؤنثة الهاء في قوله (فسرها). ولا بد من التنويه أن تكرار حرف العطف (الفاء) في أغلب هذه الأبيات لم يأت مصادفة وإنما أريد به تأكيد التتابع والتلاحق في الحدث بلا توازن ولا كسل.

في البيت التالي تصوير دقيق لمكابدة المرأة مع الوطب فلم تكن طريقها لاحبة، فهي تجذب الوطب إلى نحرها فيعاسرها وينفلت منها، فتسيطر عليه لما وصفت به من قوة جسدية، ويلاحظ أنه ذكر (النحر) بينما كنى عنه من قبل بقوله (مكان العقد). الضمير المؤنث الهاء في قوله (نحرها).

في البيت الآتي أراد الشاعر أن يصور نفسية المرأة وهي تحدق في جنبات المكان توجساً من أن يأتيها اللسيل بطارق، جاء بتاء التأنيث في قوله (أبصرت) وبالضمير المؤنث الهاء في قوله (عنها).

في البيت الآتي تبدو وكأنها قد طردت هذا الهاجس، وعادت لإكمال مهمتها الشاقة إذ ينحرف الوطب يمنة فتميله بقوة إلى اليسار في حركة دائبة. جاء بالضمير المؤنث الهاء في قوله (منها).

وفي البيت الذي يليه يطالعنا الزوج وهو يحثها برغم جهدها لأن تنهي المهمة قبل طلوع الشمس لئلا تميع المزايد. جاء هذا البيت مشحوناً بإيحاء بليغ، فلم يصرح بأن الذي حفزها هو الوالي لأن الفعل جاء مبنياً للمفعول (يقال) ولكن قرائن الأحوال تشير إلى ذلك، ألم يكن الوالي في بيت سابق (بادي النصيحة جاهد)؟ ومن الواضح أن الشاعر قد جاء بنص هذه النصيحة في قوله (جدي هويت وبادري غناء الحمام أن تميع المزايد) و(غناء الحمام) كناية عن طلوع الشمس و(أن تميع المزايد) فيها مجاز إذ ذكر المحل ويريد الحال فالتي تميع ليست المزايد بل الزبدة الحالّة فيها، وقوله (هويت) دعاء عليها من الوالي. الضمائر المؤنثة ياء المخاطبة في قوله (جدي وبادري) تاء المخاطبة في قوله (هويتِ) والهاء في قوله (لها) ولا ننسى أن (المزايد) جمع مزادة ولذا رجع إليها بالفعل (تميع).

البيت التالي يجسد لحظة الإنجاز والظفر، حيث عضت المرأة تراقي الوطب وقد بدت لها الزبدة الصفراء الغليظة، زبدة لبن الضأن، فصارت تجمعها وتزيلها من جنبات الوطب، عبّر الشاعر عن هذا بقوله (فعنها تصاديه وعنها تراود). الأسماء المؤنثة (التراقي) والصفات المؤنثة (صفراء) و(جعدة) والضمائر المؤنثة الهاء في قوله (فعنها تصاديه وعنها تراود) وتكرار الضمير يدل على تكرار الحدث أما الحروف المؤنثة فتاء التأنيث في قوله (عضت) وتاء المضارعة في قوله (تصاديه وتراود).

البيت التالي يشير إلى أن حدسها قد صدق وهاهو زائر بعينه (أبو الخشخاش) يأتيها وقد اشتدت برودة الليل. الضمير المؤنث الهاء في قوله (تأوبها) و(قرة) اسم مؤنث.

في البيت التالي يظهر صراع من نوع آخر، فإذا كان الصراع في الأبيات السابقة صراعاً حسياً يتطلب جهداً وعرقاً فهو هنا صراع معنوي، ظهر أمامها طارق جائع مقرور، وصادف مجيئه لحظة الإنجاز. قام الضيف (يصاديها) ولم تأت هذه اللفظة إلا لتوائم رصيفتها التي ظهرت في بيت سابق حين كانت المرأة تجتهد في إزالة الزبدة جميعها من جنبات الوطب، فهل تطعمه ثمرة جهدها وقد ضنت بها على جنبات الوطب؟ وفي قوله (تريدني علي الزاد شكل بيننا متباعد) إشارة إلى أن هذه المرأة ليست ممن يحتفين بالضيف ويقدمن له الزاد بل جاءت عبارة (شكل بيننا متباعد) تحمل معاني اليأس التام من العطاء، ونرى فيها ظلالاً من مقولة الشاعر في المطلع (بفي من بغي خيراً إليها الجلامد) وقد ألمحنا هناك إلى أن (من) ربما كانت إشارة إلى (أبي الخشخاش). والشاعر هنا ينزع إلى التصوير القصصي فيجعل (أبا الخشخاش) شخصية ثانوية مع شخصية المرأة ويدير بينهما حواراً. يشار للمرأة بالفعل الذي لحقت به تاء التأنيث (فقالت) ويعاد إليها بالضمير الهاء (يصاديها) وقد أوضحنا صلة المرأة عموماً بلفظة (زاد).

وفي البيت الآتي لم ييأس (أبو الخشخاش) بل حاولها ورجاها أن تلين بقوله (أسجحي) ولكن المرأة بدلاً من أن تلين نظرت إليه نظرة شرسة أوصدت في وجهه أبواب الأمل. ويلاحظ الضمائر المؤنثة في ياء المخاطبة في قوله (أسجحي) والهاء في قوله (عليها) أما الأسماء المؤنثة ففي قوله (زرقاء) وأما لفظة (المراود) فوثيقة الصلة بالمرأة لأنها مما يعينها على تجميل عينيها، وقد رأينا نظير ذلك في قوله (القلائد) و(العقد) ولكن هذه المرأة بعيدة العهد بهذه الأدوات.

البيت الذي يليه يصف حجاجي رأس هذه البخيلة أي العظمين اللذين ينبت عليهما الحاجبان بأنهما صلدان كالحجر الذي حول البئر، تماماً كما وصف أعلى صدرها من قبل. الضمير المؤنث الهاء في قوله (رأسها).

البيت الذي يليه صورة أخرى من صور بخلها ومن صور قوتها الجسدية، فهي إذا رأت أحد حملانها يسعى ليرتضع أمه عدت عدواً سريعاً لتمنعه وهذا معنى قوله (وكرى) حتى يسمع للأرض الصلبة حنين، وجعل الحمل ربعياً أي نتج في الربيع لأن هذا أقوى له. رجع الشاعر للمرأة بالفعل الذي لحقت به تاء التأنيث في قوله (عدت) أما الأسماء المؤنثة فهي لفظة (أم).

البيت الأخير

فقامت بأثناء من الليل ساعة سراها الدواهي واستنام الخرائد

هذه المرأة تسهر لترعى شؤون الأسرة وتقوم بجميع الأعمال مهما صعبت، بينما الخرائد أي الحييات من النساء يغططن في نوم عميق، والمقابلة واضحة فقد جزم حميد بأنها ليست من هؤلاء الحييات حين صدّر قصيدته بأنها (تخصي حمارها) الأمر الذي يتنافى والحياء. الأسماء المؤنثة

(ساعة) و(الدواهي) و(الخرائد). الفعل (قامت) لحقت به تاء التأنيث وجاء بالضمير المؤنث الهاء في قوله (سراها).

وهكـذا نجد أن الشاعر قد أورد للمرأة المهجوة في هذه القصيدة التي لم تتعد الخمسة والعشرين بيـتاً أورد لهـا ثلاثيـن اسماً وصفة مؤنثة وما يلابسها (مما هو وثيق الصلة بالمرأة) ورجع إليها بخمسـة وثلاثين ضميراً للمؤنث وما يلابسه (كإلحاق تاء التأنيث أو تاء المضارعة بالفعل) مما يؤكد وحدة الشعور واستحواذ موضوع القصيدة على وجدان الشاعر.

ومـا أعان على هذا التداعي والاتساق والتلاحم مجيء القصيدة في سياق قصصي، جسدت فيه المـرأة المهجوة بكل صفاتها الآنفة الذكر شخصية محورية لها حضور واضح من أول القصيدة إلى آخـرها، تلـتها شخصـية الوالي الذي بدا متسلطاً يستحثها مع مثابرتها وجهدها، وقد أعانها هو في إنجاز بعض المهام التي لم تقو هي عليها. ثم شخصية الزائر (أبو الخشخاش) الذي بدا هضيم الجناح لحاجـته الماسة للطعام وإصرار المرأة على حرمانه برغم محاولاته، ولا يخفى أن هنالك شخصيات ثانويـة أثبتـت في السياق، كذكر الشاعر للحمار في مطلع القصيدة وذكره لقطيع الضأن، ثم تحديده لشـاة بعينها (أجياد) باعتبارها أول ما بدأ بها الحلب، وإشارته إلى الشاة ذات اللونين التي صنع من جلدهـا الوطب، ولا ننسى الحمل الربعي وأمه، فقد كلف هذا الحمل المرأة جهداً لتعدو خلفه وتمنعه من أن يرتضع أمه، ويضاف إلى ذلك إشارته (للأجير) و(علفوف الترك) اللذين شبه بهما الوطب.

ولإثبات الحدث وتفعيله جعل له الشاعر حيزاً زمانياً (اختار أن يكون غالباً ليلاً) كقوله:

فلمّـا تَجَلّـى اللّيْلُ عَنْها وأبْصرتْ　　وفـي سُـدَف اللّـيلِ الشُخُوصُ الأَباعدُ

وقوله:

تَأوَّبَهـا فـي لَـيْلِ نَحْـسٍ وقِرَّةٍ　　خَليلـي أبـو الخَشْـخاش واللّـيْلُ باردُ

وقوله:

فَقَامَـتْ بأثْـنَاءٍ مـن اللّيْلِ سَاعَةً　　سَـرَاهَا الدّوَاهِـي واسْـتَنَامَ الخَـرائدُ

كما كان للحوار دور بارز في تفعيل الحدث. مثاله:

يُقَـالُ لهـا جِـدّي هَوَيْتِ وبادِري　　غِـناءَ الحَمَـامِ أنْ تَمِـيعَ المَـزَايدُ

وقوله:

فقَـامَ يُصـاديها فقالـتْ تُريدُنـي　　علـى الـزّادِ، شَـكْلٌ بَيْنـنا مُتَـباعدُ

وهناك حوار داخلي أو هو حديث النفس في قوله:

فلمـا أدَى واسـتربعَته ترنّمـت　　ألا كـل شـيء مـا خـلا الله بـائد

وهناك حوار مزدوج اللغة لغته لدى أبي الخشخاش هي اللغة المعروفة أما لدى المرأة فهي لغة العيون التي كانت أبلغ من كل لسان:

إذا قالَ مَهْلاً أسْجِحي حَمْلَقَتْ لَه — بِزَرْقاءَ لَمْ تَدْخُلْ عليها المَراوِدُ

دالية حميد وهجاء الزوجة

ترجّح عندنا أن المرأة المهجوة في هذه الدالية هي زوجة الشاعر لأسباب عدة، أولها أن أبيات القصيدة وردت في (حيوان) الجاحظ مصدّرة بـ (قال حميد يصف امرأته)(1).

وثانيها يأتي من خلال استنطاق النص، حيث وردت الإشارة للوالي أي الزوج نصاً نحو قوله:

عَضَمَّرَةٌ فيها بَقاءٌ وشِدَّةٌ — ووالٍ لها بادي النَّصيحَة جاهد

ورجوعاً إليه بالضمير في أبيات نحو:

إذا ما دعا أجْيادَ جاءَتْ خَنَاجِرٌ — لَهامِيم لا يَمْشِي إليهنَّ قائدُ

الضمير في (دعا) يعود للوالي ونحو:

وغَرَّرَهُ حتّى استدارَ كأنّه — على القَرْوِ عُلْفُوفٌ منَ التُّرْكِ راقِدُ

الفعل غرره يعود للوالي. ونحو:

يُقالُ لها جِدّي هَوَيْتِ وبادِري — غِناءَ الحَمَامِ أنْ تَميعَ المَزَايِدُ

الفعل (يقال) لم يسم فاعله ولكن القرائن السابقة تشير إلى الوالي.

كما أن النص احتوى على وصف تفصيلي دقيق للمرأة ناتج عن مشاهدة توائم أن يكون المتحدث زوجاً. مثال ذلك وصفه للنتوءات في أصابع رجليها ويديها وتأكيده لوجودها في كل أصبع من أصابع الرجلين واليدين:

مُداخَلَةُ الأرْساغِ في كل إصْبَعٍ — مِن الرِّجْلِ منها واليَدَيْن زَوائدُ

ووصفه لأعلى صدرها وللعظمين اللذين ينبت عليهما الحاجبان:

كأنَّ مَكانَ العِقْدِ منها إذا بَدا — صَفاً مِنْ حَزِيزٍ سَهَّلَتْه المَوارِدُ

ووصفه لها وهي تقوم بمهمتها الشاقة في خض اللبن ناقلاً جميع تفصيلاتها، بحسبانه زوجاً يراقب امرأته وهي تؤدي واجباتها المنزلية يقول:

---

(1) الحيوان: 3/199. [وتجدر الإشارة إلى أن العلامة الميمني محقق ديوان حُميد ذكر ص 65 أن حميداً هنا يصف امرأة نزل عليها هو وصاحب له يقال له: أبو الخشخاش، ثم فسّر كلمة الوالي في البيت التالي بأنه القائم بأمر المال- هيئة التحرير].

فلمَّا أدَى واستَرْبَعَتْه تَرَنَّمَتْ ألاَ كُلُّ شَيءٍ ما خَلاَ اللهَ بائِدُ

فَذَاقَتْه مِنْ تَحْتِ اللِّفافِ فَسَرَّها جُراجِرُ منه وَهْوَ مَلآنُ سانِدُ

هذان البيتان يرصد فيهما الشاعر الزوج لحظات سرور الزوجة وقد رأت الوطب ملآن يسند نفسه، فذاقت اللبن من تحت اللفاف فوجدته قد خثر، فترنمت ببيت لبيد.

أما الدليل الأخير الذي يقوي ترجيحنا أن المرأة المهجوّة هي زوجة الشاعر فهو تكرار هذا النموذج للمرأة في شعر حميد، كمقطوعته الدالية التي يقول فيها[1]:

لقد ظلمت مرآتها أمَّ مالك بما لاقت المرآة كان محرَّدا

أرتها بخديها غضوناً كأنها مَجرُّ غصون الطلح ما ذقن فدفدا

رأت مَحجِراً تبغي الغطاريفُ غيره وفرعاً أبى إلا انحدارا فأبعدا

وأسنانَ سوء شاخصاتٍ كأنها سوامُ أناس سارحٌ قد تبددا

وهذه الصورة لامرأته هي نقيض الصورة التي وردت في قصيدة سويد بن أبي كاهل[2]:

تمنح المرآة وجهاً واضحاً مثل قرن الشمس في الضوء ارتفعْ

صافيَ اللون وطرفا ساجيا أكملَ العينين ما فيه قَمعْ

وقروناً سابغاً أطرافها عللتها ريح مسكٍ ذي فنع

ويختم حميد مقطوعته بضيقه من السنين المجدبة التي تتابعت عليه، والديون التي تلاحقه، وإلا تزوج عليها مكسالاً كالغزال الأغيد، همها الأكبر هو سحق طيبها، خلافاً لامرأته التي تقوم بدباغة الجلود يقول:

فأُقسِمُ لولا أنّ حُدباً تتابعت عليّ ولم أبرح بدَينٍ مُطَرَّدا

لزاحمت مكسالاً كأن ثيابها تُجنُّ غزالاً بالخميلة أغيدا

إذا أنت باكرت المنيئةَ باكرت مَدَاكاً لها من زعفرانٍ وإثمدا

---

[1] ديوان حميد بن ثور: 79.
[2] المفضليات: 191.

ولا يخفى أن القصيدتين تشابهتا في الموضوع وهو هجاء الزوجة، والمرأة الموصوفة هنا تقوم بنوع آخر من الأعمال الشاقة هو دباغة الجلود وقد أشار إليها بقوله (المنيئة). ويلاحظ أنه هنا شكا من تتابع سني المحل عليه بينما في الدالية الأولى نسب هذا الشيء للمرأة حين قال:

تَتَابَعَ أعْوامٌ عليها هُزِّلْنها ... وأقْبَلَ عامٌ يُنْعِشُ الناسَ واحِدُ

أما المكسال التي أقحمت في هذه المقطوعة، فليست إلا ضرباً من الأماني التي لا سبيل إلى تحقيقها، فليبق الشاعر إلى جانبي شمطائه التي هي عون له على قسوة الحياة.

والنموذج الثاني هو قصيدة حميد المشهورة في وصف الذئب التي يقول فيها[1]:

ترى ربةَ البهم الفرارَ عشية ... إذا ما عدا في بَهمها وهو ضائع

فقامت تعُسُّ ساعةً ما تُطيقها ... من الدهر نامتها الكلابُ الظوالع

رأته فشكّت وهو أطحلُ مائل ... إلى الأرض مَثْنيٌّ إليه الأكارع

وصفت المرأة بأنها (ربة بهم) أي تقوم بأمرها وهي ساهرة تصل الليل بالنهار حرصاً على أداء مهمتها والحفاظ على كيان أسرتها، فإن كنّا في الدالية قد شاهدنا ذئباً من البشر هو (أبو الخشخاش) جاءها يلتمس زبدة جهدها المضني فصدته ولم تنفعه المحاولة، فإنها في عينية وصف الذئب بوغتت بذئب من السباع، هو أيضاً اشتد به الجوع في ليلة باردة، ولكن لا حيلة لها معه، ولذا تمكّن من أخذ حملانها وخطفه ولعلها أعجبت بهذه المقدرة فيه وتمنت لو أن ابنها مثله:

إذا نال من بهم البخيلة غِرّة ... على غفلة مما يرى وهو طالع

تلوم ولو كان ابنَها فرحت به ... إذا هبَّ أرواحُ الشتاء الزعازع

النموذج الثالث من شعر حميد هو قصيدته اللامية التي أورد فيها قصة لشمطاء عانت من ضنك العيش ولم يكن لها بعل، فشاءت إرادة الله أن يأتيها البعل، ومن بعده الابن الصالح الذي صار رئيساً لقومه، ثم أصيب في الحرب وجاءها نعيه، فاشتد عليها الرزء حتى إنها أوشكت أن تقتل نفسها، ولكنه راجعها من بعد إذ لم يكن خبر موته محققاً. والذي يعنينا في هذه اللامية أن المرأة المذكورة فيها هي نفس النمط للمرأة المذكورة في سابقاتها وفي الدالية موضوع بحثنا، ومن ثم يحتمل أن يكون الشاعر هو البعل الذي قدر للشمطاء بعد طول انتظار[2]:

فوجدي بجمل وجدُ شمطاءَ عالجت ... من العيش أزماناً على مرر القُلَ

[1] ديوان حميد بن ثور: 103.
[2] ديوان حميد بن ثور: 123.

فعاشــت معافــاة بأنــزحِ عيشــة ... تــرى حسـناً ألا تمـوت مــن الهـزل

قضــى ربُهــا بعــلاً لهــا فتزوجــت ... حلـيلاً ومــا كانــت تؤمـل مــن بعــل

والــنموذج الأخير أبيات قالها حين طلبت منه زوجته أن يسيرا معاً لأداء فريضة الحج فقال لها انتظري حتى نصير إلى سعة[1]:

وقالــت أغثـنا يــا بــن ثور ألا ترى ... إلــى الــنُجد تحــدي نوقــه وجمائلــه

فقلــت امكثــي حــتى يســار لعلــنا ... نحــج معــاً قالــت اعــام وقابلــه

لقــد طالمــا أكببــت تحــت بجــادكم ... ومــا كســرتني كــل عــام مغازلــه

تحســرت المرأة على الأعمال التي تقوم بها لتُعين الزوج على أعباء الحياة وذكرت هنا الغزل الــذي مــن شأنه أن يضعف بصرها، ومع ذلك فالزوج يماطلها في تحقيق أمنيتها في أداء الحج مع كونــه يستطيع، ولذا قالت (أعام وقابله)، ولا يغيب عنا ما كان الزوج يلوّح به من الزواج عليها إذا صار إلى يسار في مثال سابق.

دالية حميد وهجاء الزوجة بالبخل

من أين جاءت شبهة وصف المرأة بالبخل في هذه القصيدة؟ جاءت شبهة البخل لسببين، أولهما الأبــيات التي وصفت فيها وهي تسعى جاهدة لتستخرج كل ما في اللبن من الزبدة، وما يكتنف ذلك من جهد وعرق وخاصة إذا تذكرنا حجم الوطب وكيف كان يعاسرها:

إذا مَــالَ مــن نَحْــوِ العَراقي أمرَّه ... إلــى نَحْــرِها مِــنه عِــنَانٌ مُــناكدُ

وقوله:

يَمِــيلُ علـــى وَحْشِــيِّه فــيُمِله ... لإنسِــيِّه مــنها عِــرَاكٌ مُــنَاجِدُ

ثــم بعــد الفراغ من الخض بدأت المرأة تجمع الزبدة بحرص لا تريد أن يبقى منها شيء عالقاً بالوطب:

فعَضَّــتْ تَراقِــيهِ بِصــفْراء جَعْــدةٍ ... فَعَــنْها تُصــادِيه وعَــنْها تُــرَاوِدُ

وربمــا يكــون الشاعر أبو تمام لثقافته الواسعة قد نظر إلى قصيدة حميد هذه حين قال في فتح عمورية:

حــتى إذا مخــض الله الســنين لها ... مخــض البخــيلة كانــت زبــدة الحقــب

[1] شرح أبيات سيبويه لابن السيرافي: 273/1.

ويضاف إلى ذلك البيت الذي وصفت فيه وهي (تعدو وكرى) لتمنع الحمل من أن يرتضع أمه:

إذا الحَمَلُ الرِّبْعِيُّ عارض أمَّه عَدَتْ وكَرى حتَّى تَحِنَّ الفَدافِدُ

والبيت الذي يصفها بأنها تضن على نفسها بالنوم لتنجز مهامها:

فقامت بأثناء من الليل ساعة سراها الدواهي واستنام الخرائد

نستخلص من هذه الأبيات حرص المرأة على أسرتها وعلى أداء مهامها بإتقان مهما كلفها هذا من الجهد والعرق والسهر.

أما السبب الثاني في شبهة البخل فهما البيتان اللذان يوضحان موقفها من الزائر الذي جاء يلتمس القرى:

فَقَامَ يُصاديها فقالتْ تُريدُني على الزَّادِ، شَكْلٌ بَيْنَنا مُتَباعِدُ

إذا قالَ مَهْلاً أسْجِحي حَمْلَقَتْ له بِزَرْقاءَ لمْ تَدْخُلْ عليها المَراوِدُ

لقد صادف مجيء الزائر لحظة فراغها من استخراج الزبدة بعد تلك الجهود المضنية، ولذا كانت أحرص ما تكون عليها وذهبت محاولات الزائر لها بأن تلين أدراج الرياح.

وهكذا فإن البخل الذي نسب إلى المرأة في هذه الدالية ليس بخلاً مذموماً منبثقاً عن شح وسوء خلق وإنما هو من قبيل حرصها على الكيان الاقتصادي للأسرة، وتلتقي في هذا الأمر مع غيرها من النساء، يقول الدكتور أحمد الحوفي عن المرأة في هذا الشأن[1] "إنها كانت أحرص على المال من الرجال ولعل أسباب ذلك أنهن أحفل بالثروة وتنميتها، ثم لأنهن أحسن تدبيراً للمال ولا يحفلن بثناء ينقص المال ويسبب الخصاصة" وتوجد الكثير من المرويات الشعرية في حرص المرأة على صون مال الأسرة ومن ثم قد تلوم زوجها على الإنفاق.

يقول حاتم الطائي مخاطباً زوجته[2]:

أماوي إن المال غادٍ ورائح ويبقى من المال الأحاديث والذكر

أماوي إن يصبح صداي بقفرة من الأرض لا ماءٌ لدي ولا خمر

تري أن ما أهلكت لم يك ضرني وأن يدي مما بخلت به صفر

وإني لا آلو بمالي صنيعة فأوله زاد وآخره ذخر

[1] المرأة في الشعر الجاهلي د. أحمد الحوفي: 364.
[2] ديوان حاتم الطائي: 50.

ويقول عمرو بن كلثوم[1]:

بكرت تعذلني وسط الحلال	سفهاً بنت ثوير بن هلال
بكرت تعذلني في أن رأت	إبلي نهباً لشرب وفضال
لا تلوميني فإني متلف	كل ما تحوي يميني وشمالي
لست إن أطرفت مالاً فرحاً	وإذا أتلفته لست أبالي

ولحميد بن ثور ذاته أبيات سوى هذه الدالية تسير في هذا المنحى هي قوله[2]:

لقد أمرت بالبخل أم محمد	فقلت لها حثي على البخل أحمدا
فإني امرؤٌ عودت نفسي عادة	وكل امرئ جار على ما تعودا
أحين بدا في الرأس شيب وأقبلت	إليّ بنو عيلان مثنى ومَوْحَدا
رجوت سقاطي واعتلالي ونبوتي	وراءك عني طالقاً وارحلي غدا

يلاحظ مما سبق أن الزوجة تعطي نفسها الحق بأن تسائل الزوج في إنفاقه المال، والزوج ينفرد بالإنفاق ويغلب إرادة الزوجة بالإقتار لأنه صاحب المال والقادر على كسبه.

والزوجة في دالية حميد لم تكن فقط حريصة على مال زوجها بل كان لها دور عملي في الحفاظ على الكيان الاقتصادي للأسرة من خلال ممارستها للكثير من الأعمال كرعاية البهم، خض اللبن، دباغة الجلود والغزل، إذاً فهي مشاركة بجهدها، وليس غريباً أن تتشبث بثمرة هذا الجهد، ولا بد أن براعة الشاعر في وصفها بالقلب صياغي ساخر هو الذي دفع إلى هذه الشبهة، ويبدو الشاعر كالمعجب بهذا الصنيع منها وما هجاؤه لها إلا محض سخرية من زوجة نكدية.

مدح تحت عباءة الهجاء:

هذه القصيدة موضوعها هو الهجاء ولكن المتأمل يلاحظ أن هذا الهجاء يحمل بين طياته في كثير من الأحيان مدحاً خفياً، ويتجلى هذا التنازع في مظهرين، أولهما إتيان الشاعر بصفات جسدية أو معنوية معيبة للمرأة لتنافيها مع رقة الأنثى، ولكننا نلمح من ورائها إعجاباً خفياً منه بهذه الصفات، ثانيهما نزوع الشاعر إلى أسلوب أشبه بالتضاد تتراوح فيه اللغة بين الدلالة على المعنى والمعنى المقابل له مع احتمال ترجيح أحدهما.

---

[1] ديوان عمرو بن كلثوم: 57.

[2] ديوان حميد بن ثور: 76.

لعل مطلع القصيدة هو أول مثال على المظهر الأول، فقد وصفت فيه المرأة بقلة الحياء لخصائها للحمار ولكن لا يخفى أن الشاعر بدا كالمعجب بهذه الجراءة وهذه الدربة وهذا المراس:

جُلُبَّانَةٌ وَرْهَاءُ تَخْصي حِمَارَهَا ... بِفِي مَنْ بَغَى خَيْراً إليْهَا الجَلامدُ

ومن أمثلته قوله يصف أعلى صدرها والعظمين اللذين ينبت عليهما حاجباها وتشبيههما من المدرك الحسّي بالحجر حول البئر وقد سهلته آثار الواردين فجسَّد بهذا التشبيه صلابة هذين الموضعين من جسد امرأته، ولم ينس ما عليهما من تجاعيد، وهي بلا ريب صورة معيبة و لكنها بلا ريب أيضاً تحمل إعجاباً خفياً بهذه القوة:

كأنَّ مَكَانَ العِقْدِ منها إذا بَدَا ... صَفاً مِنْ حَزِيزٍ سَهَّلَته المَوَارِدُ

كأنَّ حِجَاجَيْ رَأسِها في مُثَلَّمٍ ... مِن الصَّخْرِ جَوْنٍ خَلَّقَتْه المَوارِدُ

ومنها قوله واصفاً إياها وهي تعدو وراء الحمل الربعي لتمنعه من أن يرتضع أمه وتضرب الأرض الصلبة بقوة حتى يسمع لهذه الأرض حنيناً وفيها نلمح إعجاب الشاعر بقوة امرأته:

إذا الحَمَلُ الرِّبْعِيُّ عارض أمَّه ... عَدَتْ وَكَرَى حَتَّى تَحِنَّ الفَدَافِدُ

أما المظهر الثاني فيتجلى في قوله:

عَرِيبيَّةٌ لا ناحِضٌ مِنْ قَدَامَةٍ ... وَلاَ مُعْصِرٌ تَجْرِي عليها القَلاَئِدُ

وصفت المرأة في هذا البيت بأنها نَصَف أي بين (المعصر المتزينة بالقلائد) وبين (الناحض التي تقدمت بها السن) فالصفتان المتضادتان (ناحض) و(معصر) وردتا بالنفي لعدم استقرار الشاعر على نعت المرأة بإحداهما على سبيل القطع.

وفي قوله:

إزَاءُ مَعَاشٍ لا يَزَال نِطاقُها ... شَدِيداً وفيها سَوْرَةٌ وهي قاعِدُ

أثبت لها في أول البيت صفة محمودة هي (إزاء معاش) أي هي تدبر شؤون المال، ثم وصفها بالقوة وكنى عنها بشدة النطاق، وأن لها تحفزاً وهباباً ولكنه جاء في آخر البيت بلفظة (قاعد) أي المتقدمة في السن وهي لا توائم الصفات السابقة، فلا ندري هل هو متأرجح بين أن يمدح قوتها ويذم تقدمها في السن؟ أم هو يريد أن يمدحها بالقوة مع تقدمها في السن؟

وفي قوله:

فقامت بأثناءٍ من الليل ساعة ... سراها الدواهي واستنام الخرائد

وصفها بأنها لا تنام، دائبة لتنجز أعمالها خلافاً للحييات من النساء اللائي لسن لشيء آخر الليل يسهرن فقابل بين (سراها) و(استنام) وبين (الدواهي) و(الخرائد)، ولا يخلو الأمر من إعجاب خفي بمقدرتها على السهر وعلى الإنجاز.

أما البيت الذي يمثل هذا المظهر خير تمثيل فهو:

إذا قالَ مَهْلاً أسْجِحي حَمْلَقَتْ لَه   بِزَرْقَاءَ لَمْ تَدْخُلْ عليها المَراوِدُ

لا تفوتنا الإشارة أولاً إلى تأكيد الشاعر للتعبير بالحركة الجسدية عن طريق العين "وتعد حركة العين أو ما يسمى بالسلوك العيني من أهم الحركات الجسمية ويقصد بالسلوك العيني طريقة النظر بالعينين"[1] وبالعودة لبيت حميد نلاحظ الترجُّح في شطري البيت، إذ في الصدر قول حقيقي من أبي الخشخاش يرجوها أن تلين، عبر عنه بلفظة (أسجحي) التي ترد في معاني اللين والعطف. مثال ذلك قول عبد يغوث الحارثي[2]:

أمعشر تيم قد ملكتم فأسجحوا   فإن أخاكم لم يكن من بوانيا

يقابل (أسجحي) في عجز بيت حميد لغة الحركة الجسدية بالعين المُعبَّر عنها بلفظة (حملقت) التي أغنت عن أي مقال. أما قوله (بزرقاء لم تدخل عليها المراود) فهي في صفة العين وتحتمل الهجاء لأن العرب تعد كل أزرق العين لئيماً. قال الشاعر[3]:

لقد زرقت عيناك يا بن مكعبر   كما كل ضبّي من اللؤم أزرق

ويرون أن زرقة العين مما يدل على العداوة. ورد ذلك في أبيات الشمّاخ في رثاء سيدنا عمر (ﷺ)[4]:

وما كنت أخشى أن تكون وفاته   بكفي سبنتى أزرق العين مطرق

السبنتى هو النمر وهو لئيم أزرق العينين.

وتحتمل المدح باعتبار زرقة العين تعني الصفاء تشبيهاً لها بصفاء الماء، قال زهير[5]:

فلما وردن الماء زرقاً جِمامُهُ   وضعن عصيّ الحاضر المتخيّم

كما تحتمل المدح أيضاً على تشبيهها بزرقاء اليمامة التي اشتهرت بقوة بصرها. أما قوله (لم تدخل عليها المراود) فيحتمل الهجاء أي هي لا تكتحل لتجمل عينيها وجاء بـ (المراود) لأنها هي

---

[1] دراسات في علم اللغة: 163.
[2] المفضليات: 157.
[3] لسان العرب: مادة زرق.
[4] طبقات فحول الشعراء: 128/1.
[5] معلقة زهير شرح المعلقات السبعة للزوزني.

أداة الاكتحال، وتحتمل المدح في أنها تفوق الزرقاء حدة بصر لكونها لم تستخدم الإثمد لتكتسب حدة البصر كما هو مروي عن الزرقاء، بدا الشاعر مترجّحاً بين المدح والهجاء ولكنه قولاً واحداً لا يخفى إعجابه بهذه النظرة الشرسة التي حملقت بها لأبي الخشخاش ولها بريق مرعب كأنها لبوة، أما الوجه الآخر للإعجاب فهو ما أشرنا إليه من تشبيهها بعين الزرقاء.

وهكذا نخلص من خلال هذه الإضاءات البيانية التي وقفنا فيها مع بعض أبيات القصيدة إلى أن هجاء الشاعر لامرأته لم يخرج من إطار السخرية. هذا وفوق كل ذي علم عليم.

***

ثبت المراجع:

1-القرآن الكريم

2-البخلاء، الجاحظ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت.

3-الحماسة، أبو تمام، تحقيق د. عبد الله عبد الرحيم، إدارة الثقافة والنشر، الرياض، 1401هـ/ 1981م.

4-الحيوان، الجاحظ، تحقيق. عبد السلام هارون، مصر، 1356هـ/ 1983م.

5-دراسات في علم اللغة، فاطمة محجوب، دار النهضة، مصر، د. ت.

6-ديوان حاتم الطائي، حاتم الطائي، دار صادر، بيروت، د. ت.

7-ديوان الحطيئة، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د. ت.

8-ديوان حميد بن ثور الهلالي، صنعة عبد العزيز الميمني، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1951/1371.

9-ديوان عمر بن أبي ربيعة، دار صادر، بيروت، 1966/1385.

10-ديوان عمرو بن كلثوم، ط1 تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، لبنان 1411هـ 1991م

11-شرح أبيات سيبويه، ابن السيرافي، جـ1، د. ت.

12-شرح المعلقات السبع، الزوزني، ط4، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م.

13-طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، شرح محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، د. ت.

14-المرأة في الشعر الجاهلي، أحمد الحوفي، د. ت.

15-المعاني الكبير، ابن قتيبة، مجلس دائرة المعارف الإسلامية، حيدر آباد، 1369هـ.

16-المفضليات، المفضل الضبي، ط5، تحقيق أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، د. ت.

الغولُ والصُّعلوك
تأبَّط شرّاً نموذجاً شعرياً

د.شريف بشير أحمد

***وأنت** تستذكرُ الشعراءَ الصعاليك في العصر الجاهلي يستوقفكَ (تأبّط شرّاً) بلقبِ تركَّب جملةً تعتصرُ السَّلبية والقَتامةَ في الفعل والصفة؛ تحوَّل به من السُّكونية إلى الحركية، ومن الصَّمت إلى المغالبة، ومن القبول والخنوع إلى الرفض والمواجهة، ومن الخفاء القميء إلى العَلَن الصَّاخب؛ بدلالتين: دلالة مادية تشيرُ إلى الشخص إشارةً يفتخرُ بها؛ ودلالة معنوية يشعرُ معها الآخرون بالرهبة المرجِفة؛ في سياق محاورة ذهنية بين ذاتين: ذات واعية تدركُ دورَ الكائن في توجيه مفهوم اللقب بالحدوث المتكرر؛ وذات مكبوتة واهنة لا تعي وظيفةَ الفرد المتمرد الذي يمنحُ اللقب كينونةً واقعيةً بشخصيَّةٍ لها القدرةُ على المجاهرة والمصاولة...*

وتعرفُ أنَّ (تأبّط شرّاً) قد نشأ في بيئة مرهقة لشاعرٍ شرود يعشقُ الحريةَ فكرةً ومنهجاً؛ ولا يستقرُّ على نسَقٍ حياتيٍّ رتيبِ الأنماط فخرجَ عن المنظومةِ القبليةِ التي تُشكِّلُ الفردَ برؤية الجماعة؛ بقوةٍ جسديةٍ ونفسيةٍ، ووعي شعري؛ لم ينسجم بهما مع الأعرافِ والنظمِ السوسيولوجية؛ رغبةً منه في تحقيقِ ذاتِه ووجوده؛ ففارقَ القبليةَ التي سنت نظماً هيكليّةً لا تقبلُ المخالفةَ والمعارضةَ؛ فارقها إلى أعماقِ الصحراء حيثُ يعيشُ الوحشُ، ينتخبُ لنفسه مجتمعاً بديلاً يختاره بإرادته؛ ويتحررُ فيه من سُلطوية الآخر، وتتفاعل فيه الذاتُ مع البيئة تفاعلاً يخلقُ عالماً تتذاوبُ فيه المتناقضات:

يَبيتُ بمغنى الوحشِ حتى ألفْنَهُ ... ويُصبحُ لا يحمي لها الدهرُ مرتَعا[1]

وأينَ فتىً لا صيد وحشٍ يهمُّهُ ... فلو صافحت إنْساً لصافحنه معاً

وتُرَدِّدُ قولين من الأقوال التي تُحدِّدُ سبباً أنتج لقب (تأبّط شرّاً) نعرضُهما عرضاً تحليلياً-

[1] شعر تأبّط شرّاً، دراسة وتحقيق سليمان داود القره غولي، وجبار تعبان جاسم ص 98-99.

حوارياً؛ لصلتهما بالقول:

-أولهما: أنه رأى كبشاً في الصحراء فاحتمله تحت إبطه، فجعل يبولُ عليه طول طريقه. فلمّا قربَ من الحيِّ ثَقُل عليه الكبشُ، فرمى به، فإذا هو الغول، فقال له قومُه: ما تأبّطتَ يا ثابت؟ قال: الغول. فقالوا: تأبَّطت شرّاً، فلُقِّبَ بذلك[1]. ويبدو أنّ فعل الرؤية البصرية قد تحقق من نوعية الحيوانِ في أثناء محاولته سبرَ أغوار الوجود الذي يقفُ خارج ذاته، وعالمه الطبيعيّ. ثم تدخل الراوي الشعبي، فحوّله من الكبشية إلى الغولية رغبةً منه في مواصلة السردِ عبر فاعليّة الفضاء، وتأثير الشخصية، والقولُ بالغولِ المحمولِ بعد سؤالٍ عن الحدث؛ فيه نزعةٌ تمويهيةٌ تميلُ إلى المبالغةِ في إثارةِ الدهشة.

-ثانيهما: أنّه لقيَ الغولَ في ليلةٍ ظلماءَ في موضعٍ يُقالُ له (رحى بطان) في بلاد هُذيل. فلما أصبحَ حملها تحت إبطه، وجاءَ بها أصحابه فقالوا: لقد تأبّطت شرّاً[2]. هل تُصدِّقُ أنّ هذا اللقاء فعلُ مواجهةٍ ومقابلةٍ في سياقِ صراعٍ بين كينونتين: كينونةٍ تعقلُ؛ وكينونةٍ حيوانيةٍ لا تعقلُ؛ وبين وجودَيْن: وجودٍ واعٍ حقيقيٍّ تحركهُ رغبةُ التحررِ، ووجودٍ يحرّكهُ الجوعُ، وتسيرُ به الغريزة؟ وهل تعتقدُ أنّ الغولَ حيوانٌ أليفٌ داجنٌ، وأنه خفيفُ الوزنِ يُحملُ بعيداً كما تُحملُ العباءةُ، وأنه مبذولٌ في ديارِ (هذيل) وأنه واهنُ الشكيمة، ضعيفُ النواجذ؛ وأنه لا يُوصفُ بالوحشية في الهجوم، وبالخرافةِ في الواقع؟ وإن كنتَ تُصدّقُ أنّ تأبّط شراً قد قال:

ألا مَنْ مُبلِغٌ فتيانَ فَهْمٍ	**بما لاقَيْتُ عند رحى بطانِ[3]**
بأنّي قد لقيتُ الغولَ تهوي	**بِسَهْبٍ كالصَّحيفةِ صَحْصَحانِ**

أظنُّ أنّ الخيالَ الشعريَّ قد ضخّمَ الأشياءَ مُستدعياً حيواناً (خرافياً) يقبعُ في الذاكرة الشعبية للمجتمع الجاهليّ بوصفه نموذجاً يُخوّفُ به الكبارُ والصغارَ، أو يَستمطرونَ الشرَّ على أعدائهم وخصومهم بالدعاء عليهم به. وكأني بالقولين السابقين يَصدُران عن عقليةٍ تمتهن القصَّ والحكاية، وتحترفُ الرواية؛ لتشكيلِ الحدثِ الشائقِ تشكيلاً تستسيغهُ ذائقةُ العوام، وتُتقنُ بناءَ الوجود اللغويِّ للغولِ بتجسيدِ الوهمِ والتخيّل تجسيداً واقعياً بالكلمات. وكأني بالشاعر (تأبّط شراً) يمتلكُ طاقةً حيويةً يَستحوذُ بها على الآخر (الغول) وإرادةَ الفعلِ التي تُقرِّرُ التغيير.

***

وتلزمُ (الغولُ) ذهنيةَ (تأبّط شراً)، وتتسلّطُ عليه، فإذا به يعتقدُ بوجودها، فضخّمها؛ وقدّم لها صورةً محاطةً بنسيجٍ هُلامي يكشفُ ما كان يثيرُهُ القلقُ لصعلوكٍ يمتطي الليالي المظلمةَ بين الآكام

[1] الأغاني للأصفهاني، ج 8 / ص 209.
[2] المصدر نفسه، ج 18، ص 209-210.
[3] شعر تأبط شراً، ص 172-173.

وانشعاب المقفرة التي تتجسّمُ فيها المشاهدُ أشباحاً مخفيةً/ مرعبةً؛ وتختلطُ الأصداءُ في بؤرةٍ سمعيةٍ غامضةٍ، ورؤيةٍ بصريةٍ متباعدة الأرجاء، ضبابيّة المعالم، حيث أقامَ (تأبّط شرّاً) من صراعهِ الخياليِّ مع الغولِ قصةً شعريةً في قصيدته (اللامية) بوصفيةٍ لغويةٍ شكلّت موضوعاً له مقوماتُ التكوينِ ببنيويةٍ جماليةٍ تنطقُ بالواقعية الفنية؛ وبأيقونات حواريةٍ يتسمُ فيها (الموصوف/ الغول) بصفاتٍ إنسانيةٍ في سياقٍ وحدة موضوعيةٍ تحتويها عاطفةٌ شعوريةٌ موحّدة ينشأ فيها كلُ جزءٍ من أجزائها نشوءاً طبيعيّاً مقنعاً؛ بعد أنْ تتكاملَ فيه الجزئياتُ والعناصرُ بمطلعٍ حواريٍّ:

تَقُولُ سُلَيْمى لجاراتِها ... أرى ثَابتاً يَفَناً حَوْقَلا[1]

يُصَرِّحُ الشاعرُ بعَلَميتهِ (ثابت بن جابر) بوصفه راوياً خارجَ السرد وشخصيةً محوريةً تتغلغلُ في ثنايا المتن الحكائي؛ وموضوعاً يدورُ حوله الخطابُ، وينتجُ عنه القصُّ.

ويُبرزُ علميّةَ المتكلّمة (سُليمى) بوصفها صاحبَتَه التي لا تمتلكُ ملامحَ أُنثويةً، والتي خَبِرَت قدرته، وتعاني من عجزه وضعفه؛ فتعلنُ ضَجرها منه (رجلاً عنيناً).

فتتفاقمُ في جوارحه عقدةُ الاغتراب الاجتماعيّ التي لا يستطيعُ معها تشكيلَ أسرةٍ؛ لأنَّ هاجسَ القتلِ يُهيمنُ عليه. فإذا به يَجِدُ نفسَه بين جماعةٍ ذكوريةٍ تفتقرُ إلى النساء في لحظات الفيضِ العاطفيِّ. قيل: خطبَ تأبّط شرّاً امرأةً من هذيلٍ من بني سَهْمٍ، فقال لها قائلٌ: لا تنكحيه فإنّه لأوّلِ نصلٍ غداً. فقال تأبط شراً:

وَقالوا لها: لا تنكحيه فإنّه ... لأوّلِ نَصْلٍ أن يُلاقيَ مَجْمَعَا[2]

فلم تَرَ من رأيي فَتيلاً وحاذرتْ ... تأيُّمها من لابسِ الليلِ أروعا

وينتقلُ فعلُ الرؤيةِ في المطلع (أرى) من المستوى البصريِّ المنظور في العالم الخارجيِّ إلى المستوى المخبوء بتجربةٍ واقعيةٍ تكشفُ فيها صاحبتُهُ شيخوختَه التي يرفضها، وعجزه الذي ينتقضُ منه؛ لجاراتٍ لها يُجَالِسْنَها، ويَستمتعنَ بالقولِ في حواريةٍ نسائيةٍ سقطَ فيها (الشاعرُ/ الذكرُ)، وأُخرجتْ شخصيتُهُ من الغموضِ إلى الوضوحِ (ثابت ⇄ تأبّطَ شرّاً)، فإذا به يُقدّمُ بديلاً موضوعياً بالحضورِ الناعظ الذي ينفي الغيابَ الواقعيَّ، أو المتخيّل؛ أو التغييبَ القسريَّ؛ ليهيئ الذهنَ لوقوعِ حدثٍ مرقوبٍ في ليلةٍ داكنةِ الأوداجِ، ومكانٍ بهيمٍ:

لها الويلُ ما وجَدتْ ثابتاً ... أَلَفَّ اليدينِ ولا زُمّلا

ولا رَعِشَ السّاقِ عند الجراءِ ... إذا بادرَ الحملةَ الهَيْضَلا

يفوتُ الجيادَ بتقريبه ... ويكسو هواديَها القَسْطلا

---

[1] المصدر السابق، ص79 صـ 121-125.

[2] المصدر السابق، ص97 ص 121-125.

وأدهـمَ قـد جبتُ جِلبَابَه كمـا اجتَابَت الكاعبُ الخَيْعَلا

وهـنا يَـتَقمَّصُ الشاعرُ دورَ البطولة، ويمارسُ طقوسَ الهيمنة، ويحتوي السردَ بذاتيةٍ تخترقُ النواحـي والجوانب؛ لتمزّقَ بكفايةٍ لغويةٍ أستارَ الكلالة، ثم يسطو على الحدث بصوتٍ جهورٍ، ويُقيمُ أودَه بمجموعة متنامية من الصِّفاتِ والحركاتِ المسرحية ليكفّ لسان جارته عنه، ويستردَّ هيبَتَه بين (النساء/ الجارات) ويرسّخ مهابتَه بين (الذكور/ الرجال). إذ يصوِّرُ نفسَه رجلاً خارقاً قويَّ اليدين لا قعيداً، ولا مُطَّرحاً هَواناً؟ قد قتل الخوفَ في عقلِه، وطرَدَهُ من ذهنه، وودَّع الوَهَنَ في جسدِه بساقَيْنِ يـتقدّمُ بهمـا الغـارةَ، ويكـونُ في طليعتها عندَ (الجراء/ الركض)، ويعرِضُ قدرتَه وقوّتَه الماديةَ/ الجسدية في سياقِ سباقٍ للسرعةِ بينه وبين الجياد، يتخيَّلُهُ، ليعلنَ أنه الأسبق، والأسرعُ، بعد أن خلَّف الجيادَ وراءه عاجزةً عنِ اللحاقِ به يكسوهَا غبارُ قدميه؛ وكأنه (السوبرمان).

ثـم جعـلَ الليلَ شديدَ الظلمة في زمنٍ مفتوحٍ تمتدُّ فيه الحركةُ من الأزمنةِ البعيدةِ وصولاً إلى القريبةِ بدلالةِ الفعلِ الماضي (جبتُ) بحثاً عن الآخرِ / المجهولِ في لحظةٍ سكونية:

فأصـبحتُ والغُـولُ لـي جـارةً فـيا جارتـا أنـتِ مـا أهْـوَلا

علـى شَـيْمِ نـارٍ تـنوَّرتُها فبِـتُّ لهـا مُدبِـراً مُقْـبلاً

وَطالَبْـتُها بُضـعَها فالْـتَوَت بوجْـهٍ تَهَـوَّلَ فاسْـتغْوَلا

وبفعـلٍ إراديٍّ مقصـودٍ يقابلُ (تأبّط شراً) الغولَ في ليلٍ أليلٍ حَذِراً قلقاً، ومقبلاً مدبراً، يهتدي بوميضِ البرقِ، وألسنةِ اللهب؛ ويتحركُ يمنةً ويسرةً حتى لا يغفلَ أو ينعسَ. وبعد أن أبصرَها تغوّلت علـيه، وكـادت تفـتك به؛ فإذا به يُحوّلُها بخيالٍ خصبٍ من التوحّش إلى الأنسنة، ومن العُجمةِ إلى النطقِ، ومن البهيميةِ إلى المدنيّة؛ ومن الوهم القاهرِ إلى الواقعية باللغة الفصيحة.

ويـبدو أنّ (تأبّط شراً) مغتبطٌ بعجائبيّة الصِّلة بينه وبين الغول، فيجنح إلى مفهوم المجاورةِ نافثاً فيه حزمةً من المفاهيمِ والقيمِ والدلائل المشعَّة تنعقدُ أواصرُها، وتتوحّدُ حول الملاصقَة الجسدية التي تـدورُ فـي فلك المباشرة الجنسية في لحظة شبوانية يكشفُها فعلُ الرغبة والمطالبة الصارخ. إذ لم يسـتطع الشـاعرُ في أوانِ التأزُّم النفسيّ أنْ يخفيَ ما يَجيشُ في أعماقه من عنفِ الشهوة المكبوتة؛ فيـتجاوزُ حـدودَ العقلِ والشرعيةِ بالغواية، ويستبدلُ بالغول صاحبتَه (سُليمى)، ويرومُ أن يثبتَ لها كفايـته وفحولـته المثلومَة؛ فيدخلَ الحدثُ في شَرَكِ المخالفة، وعقدةِ المنافرةِ بين كائنين: (الشاعر/ الإنسان) و (الغول/ الحيوان).

وتهـبطُ المـرأةُ مـن عالم المثالِ، وتتحولُ إلى (غول). ويستقرُّ ذهنُ الشاعر في أيقونةِ معرفةِ الجسـد بعد أن تعلّق به. فإذا بالغول قد نفرت من المؤالفة الإنسية بحثاً عن قرينها في النوع، ومثيلها فـي الشـكلِ والصـفة؛ لأنّ الأمثال والنظائر تتجاذبُ. ويجتهدُ (تأبّط شرّاً) من خلال السرد بإقناعنا بواقعـية الحـدث بالمفاجـأة بواو الحال، وبالفعلين المتعاقبين في البناء النحوي اللذين أصابا القارئ

بخيبة التوقع في السلوك والفكرة (طالبتُها ← فالْتوتْ). إذ نلحظ تنافراً صميماً بين الحلم والواقع، بين الغيبوبة والصحوة، بين طُرق الشك واليقين، لأننا أمام دفقة الحياة التي لم تعترف بالفوارق بين الكائنات. وتتخلّلُ عبارةَ (ما أهولا) حزمةٌ من الترابطاتِ والتناقضاتِ التي توحِّدُ صورتين مختلفتين (للغول) تتضايفان في مخيِّلة (تأبّط شرّاً):

*الأولى: صورةُ (امرأة/ جارة) تجسِّدُ نموذجاً جمالياً، ومثالاً للجسد والخصوبة، يتخلَّصُ الشاعرُ بها من متاعبه بدعةٍ واطمئنان. وهذه الصورة تتصلُ بطور الفتوة والشباب والعنفوان؛ وتُعَدُّ مرحلةً من مراحل النجاة من القلقِ والموتِ المعنوي. مما يجعلُ الرَّغبة القارَّةَ في الجملةِ الفعلية (وطالبتها بُضعها) ذات دلالة.

*الثانية: صورةُ (الغول) العالقة في الأذهان بوصفها شيطانية الصفات تلتهمُ عظامَ الموتى، ومصدراً من مصادر المتاهةِ المخيفة والشعور بالهلاك والضياع. وهذه الصورة تُصيبُ الشاعرَ بالفزعِ والخوفِ والحيرة من كراهةِ المنظرِ، وغائلة الطريق؛ فيدرأُ بالجملةِ الفعلية (وطالبتها بُضعها) عن نفسه أغوالَ التفزيعِ، وأهوالَ الموقفِ. وبذلك تُصبحُ الجملةُ المتراميةُ الأطراف:

(تهوّلَ وجهُ الغولِ فاستغول)

أو (تغوّلَ وجهُ الغولِ فاستغول)

تصبحُ قطباً محورياً تدورُ حوله سياقاتُ النص المتناظِرة والمتنافرة، وتتفجَّرُ فيها مظاهر الحياة والموت، والخصب والجفاف. فأدركَ (تأبّط شرّاً) أنّ وجودَه رهنٌ بقدرتِه على الصراعِ مع (الغول) ليعيدَ لنفسه خصوبتَها المفقودة. وتستمرُّ المجادلةُ حتى تكتمل مشهديةُ الحدثِ:

فقلتُ لها: يا انظُري كي تَرَي ... فوَلَّتْ فكنتُ لها أغْوَلا

يقيمُ (تأبّط شرّاً) تفاهماً لُغوياً مع (الغول) التي تبرزُ عنصراً من عناصرِ الخطاب الشفاهي؛ وكأنه مقتنعٌ بأُنثويتها، وقادرٌ على التواصلِ الذهنيِّ معها، بوصفها بديلاً موضوعياً حسياً عن (سُليمى)؛ حيثُ يُغريها ويُقويها بقدرته، وكفايته؛ ويستميلُها حتى تنظرَ فعله معها. فإذا بالغول -من وجهة نظره- ترفضُهُ شكلاً ومضموناً، وتأنفُ منه، وتستخفُّ به، وتستهجنُ قوله، وتعلنُ عجزه - كما أعلنَتْهُ سُليمى لجاراتها- فيواجهُ (تأبّط شرّاً) القولَ بالقتل:

فَمَنْ كانَ يسألُ عن جَارتي ... فإنَّ لها باللّوى مَنْزِلا

وكنتُ إذا ما هممتُ اعتزمتُ ... وأحْرِ إذا قلتُ أنْ أفعَلا

إنّ (تأبّط شرّاً) يوثِّقُ حدثَ اللقاءِ، والصراعِ، والقتلِ، بسؤالٍ متخيَّلٍ يفترضُهُ وعيُهُ آنياً؛ حتى يُبيحَ لنفسهِ الهائجة جواباً حوارياً-شعرياً يقتنصُ به المبادرةَ الثائرةَ؛ ويعرفُ من خلاله أنّ أحداً لن يسأله عن جارتِهِ (الغول) سؤالاً منطقياً- حقيقيًا؛ لأنّ (الغولَ) حيوانٌ خرافيٌّ خَلَقَهُ خيالُ شاعرٍ يسطو

عليه الوهمُ والتصعلكُ، والصحراءُ، والليلُ البهيمُ. فضلاً عن أنّ (تأبّط شرّاً) بدأ يشعرُ بفرديته، ونرجسيّته في المواجهة؛ بعد أن كانَ لوقتٍ قصيرٍ منساقاً وراءَ فكرة التوحُّدِ الكليِّ مع (الغول). والتناقضُ واضحٌ بين الذاتين، والغريزتين معاً.

ويدورُ اللقاءُ/ الصراعُ في مكانٍ له تقاسيمهُ الناشزة. فتأبّط شرّاً يعرفُ موقعه والمكان الذي يقفُ فيه، ويسيرُ إليه؛ ويُبينُ لنا البدايات المشعّةَ حتى نتنبّأ بالحدث، ونشاركه نشوةَ النهاية. و (اللوى) بؤرةٌ واقعةٌ في سياقِ السردِ بجغرافيةٍ معلومةٍ ترتسمُ أثافيها، وآثارُها في صعيدِ (المنزل). ولا نتصوّرُ أنّ منزل (الغول) آهلٌ معمورٌ؛ بل (قبرٌ) ترقدُ فيه رقوداً ساكناً، وتمكثُ بين أضلاعه مكوثاً أبدياً لا حَراكَ له.

فَجلّلتُها مُرْهَفاً صَارِماً أبانَ المرافقَ والمفْصَلا

ويصعدُ الصعلوكُ بالحدثِ إلى ذروته- بعد أن ضَخَّمَ عقدتَه- منطلقاً من فكرةِ المبادأة بالهجومِ الدونكيشوتي بدلالة الفعلِ (جلّلتها) الذي يُوهمُ بواقعية (الحدث)، وحقيقةِ الصّراع؛ والذي يُعَدُّ صيحةً من صيحاتِ المفاخرةِ والمباهاة؛ لينحدرَ اللقاءُ الدراميُّ إلى نهايتِه بلحظةٍ من لحظاتِ التنوير يقتلُ فيها الصعلوكُ الغولَ، ويُقدّمُها أُضحيةً في طقسٍ من طقوسِ التكفيرِ عن خطيئةِ الوجودِ في نفرةٍ أُسطورية يتمحورُ حولها نسقٌ متكاملٌ من الرموزِ والإشاراتِ الجمعية التي يعمرُ بها النص.

وتترابطُ دائرةُ السردِ، وتتعالقُ شآبيبُ الحدثِ بأفعالٍ تتعاقبُ في التركيب، وتصدرُ عن الصعلوكِ والغولِ صدوراً غير متناغم: (طالبتُها ⇄ فالتوت)، (فقلت ⇄ فولّت). وغالباً ما يكونُ (تأبّط شرّاً) هو البادئ بالمبادرةِ في الفعلين الأولِ والثالث؛ ويكونُ فعلُ الغولِ ثانياً يتوسّطُ سُلطوية الشاعرِ بعليّةٍ لا يكادُ يدفنُها: (فقلتُ /فولّتْ/ فكنتُ). وبين البدايةِ السليمة (طالبتها) والنهاية الدموية (فجلّلتها) تتشكّلُ متواليةٌ من الأفعالِ الناشطةِ تترجّحُ من خلالها الذاتُ الشاعرةُ بين الرغبةِ في الحياةِ وقرارِ الحسم بالقتلِ العَمْد.

(طالبتُها فقلتُ +فكنتُ + هممتُ + اعتزمتُ ← فجلّلتها).

وبذلك يعبرُ النص عن نبرةٍ متمردةٍ تطغى فيها الشخصيةُ الفرديةُ على الشخصية الجماعيةِ- القبليّة، وتمتزجُ بها عاطفةٌ تُحفّزُها دواعي التكوينِ الإنسانيِّ الذي يميلُ إليه الصعلوكُ، ويشتاقهُ؛ ليقضيَ به على أثَلةِ الاغترابِ الاجتماعي، ويلفظَ عقدةَ غيابِ (أو) تغييب الجسدِ الأنثويّ. إذ وجدَ تأبّط شرّاً في قتلِ الغولِ وسيلتَه الناجحةَ في الظهورِ والبقاءِ حياً؛ والكشفِ عن تجليّاتِ روحِه النافرة، ومعاناتها الدائبة. وينتهي بقتلِ الغولِ كابوس العشقِ الجسديّ الذي يُصبح في ظلِ التوحُّدِ مع الكينونةِ صورةً من صورِ الخطيئةِ والقداسةِ معاً...

ويُعلنُ تأبّطَ شرّاً عن لقائه بالغول عند (رحى بطان) بنونيّةٍ تكتنزُ تراكماتٍ نوعيةٍ وكميةٍ وفقَ منطقٍ جدليٍّ يُشكّلُ ثنائيةً تعلو فيها ذاتٌ هميمةٌ دؤوبٌ فوق الفناءِ والخنوعِ في لحظةٍ تُمثّلُ مزيجاً من مستقبلٍ آتٍ، وماضٍ مُتصرّمٍ يُخبّئُ تجربةً حادةً تعتصرها ذوائبُ التلاشي والتجدُّد.

ألا مَــــنْ مُــبْلغٌ فتـــيانَ فَهْــــمٍ بمــا لاقيـــتُ عـــند رحـــى بطـــان[1]

بأنّــي قــد لقيـــت الغـــولَ تهـــوي بسَـــهْبٍ كالصَّـــحيفةِ صَحْصَـــحَانِ

يُشيرُ الفعـلُ (لاقيـتُ / لقيتُ) حفيظةَ القارئ الذي تنشطُ ذاكرتُه ومرجعيّاته بحثاً عن جزئيات خافـيةٍ؛ ويستولي عليه حدثٌ موضوعيٌّ تضغطهُ فكرةٌ قارّةٌ في (المطلع) بعد أن تحوّلت الرؤيا إلى (واقعةٍ)، والأوهامُ المرقونةُ إلى (لقاء).

ويــتقمّصُ الشــاعرُ شخصــيةَ السارد، وتتلبّسهُ شخصيةُ (المبلّغ) حتى يبلغَ بالقصِّ بناءً حوارياً يُغري به المتلقي؛ فيصيخ بسمعه إليه وهو يجهرُ بالحدث الذي أقامه ليرويه؛ أو عايَشه ليباشرَهُ ذهنياً وكأنّــه يجعـلُ من (المروي لــه) خارجَ السردِ والنص راوياً يروي عنه تفاصيلَ اللقاءِ في (رحى بطان)، ومُبَلِّغاً يجردُه من ذاتهِ ويختصُّ بفتيان فهمٍ؛ ليتحققَ له التماهي في الوجود.

ويسطعُ المكانُ بدلالته الجغرافيّة والمعنوية التي يفترضُ الشاعرُ فيها أنّ المتلقي يعرفُ ماهيتها الوصــفيّة والإرشــادية؛ ويخمّن خبرته ببعض ما يحتويه ذلك المكانُ، وما يشيرُ إليه بوحدات لغوية تــنأى عــن الغموض، وتجنحُ إلى التصريح والتخصيص. ويهتدي القارئ الحصيفُ إلى أنّ (رحى بطــان) مكــانٌ تخــتصُّ به ديارُ (هذيلٍ)، وأنّ عداءً عقيماً موصولَ العراك بين (تأبّط شرّاً) و (بني هذيــل) تستعصي عقدُهُ على الحكماء حين صوّرتِ المصادرُ أُمّه في صورة وضيعة تسعى فيها لقتل ولدهــا (تــأبّط شرّاً)؛ لأنّه شكَّ في دخولِ (أبي كبير الهذلي إلى خبائها؛ فهدّدها بالقتل لو رآه داخلاً علــيها؛ فأوكلــتْ قــتله لأبي كبير الذي تزوّجها[2] وكانَ (تأبّط شرّاً) يُبدي الكراهيةَ له، ويرتابُ به صــغيراً؛ فلما كَبرَ، وترعرعَ، خشيَ (أبو كبير) بأسَه، فاحتالَ ليقتله، وخرجَ به في غزوةٍ، ودفعَ به إلى الأعداءِ، لكنّه تمكّنَ من الفتكِ بهم[3].

ويــبدو أنّ (تأبّط شرّاً) قد أدركَ ذلك، فأصبحَ طوالَ عمره عدوّاً لبني هذيل. حتى قيلَ: إنّه قُتلَ فــي بلادِ هُذَيلٍ، وأُلقيَ في غارٍ يُقال له (رضمان) فوجِدَت جثّتهُ فيه بعد مقتله[4]، وبذلك يتحولُ لقاؤهُ بــالغول إلــى لقاءٍ ببني هذيلٍ يزجُرُهُم، ويزجرونه. وتشخيصُ (فتيان فَهْمٍ) يحتقبُ مفهوميةً تواصليةً بقصــديّةٍ اجتماعــيةٍ؛ ويحملُ قيمَ المروءة؛ والشجاعة، واليَفاعة، والفروسيّة، والتفوق على الأقران، ووصــفهم بالفــتوّة، وأسبغَ عليهم لبوسَ القوّة والجسارة والبأس وكأنّه يختصُّ بهم، بوصفه فتىً من (فتيانِ فَهْمٍ) ينتسبُ إليهم؟ وينتسبونَ إليه؟ ويثيرُ فيهم نوازعَ المغامرة، ويحركون فيه بواعثَ المبادَرة والفعل.

---

[1] المصدر السابق، ص 172-173.

[2] الشعر والشعراء لابن قتيبة، ج2 ص 562-563.

[3] المصدر نفسه ص 564.

[4] معجم البلدان لياقوت الحموي، ج 3، ص38.

ويُظهـرُ (تـأبّط شـرّاً) لقـاءَه بالغولِ بمشاجَرة، وقتالٍ بئيسٍ موقوتٍ في غياهبِ الصحراء، ومجاهـيلِ الكثبانِ الرملـيّة التي يسبرُ أغوارها، ولا يضلُّ سُراهُ فيها، والتي تخترقُها (الغول) في الليالـي الدهمـاء مسـرعةً كالريح في يوم عاصف، وفي لحظة من لحظاتِ الهياجِ والهيجانِ بدلالة الفعلِ المضارع (تهوي) الذي يعتصرُ الشدّة، والوحشية، والصلابةَ مع الضلالة، والذي يحملُ دلالة متصـارعةً مـع الـبدايات الشائهة والنهاياتِ المتفائلة؛ لتتشظّى عناصرُ الصدمة والمفاجأة في بقعة مكانيّة مفتوحة الحدود، وتتغلغلَ في سياقاتِ الزمن الدائري فتسكنه؛ ولا تستكينُ فيه.

وتـتجذّرُ في القصِّ شخصيّة (المبلِّغ)، وتسقطُ من أبراجِ الخيالِ إلى أدراجِ السرد؛ لتنتقلَ باللغة النّاصتـة مـن الـزاويةِ المظلمة التي تفتقرُ فيها إلى مُقوّماتِ الوجود، ومحفزاتِ التنوير، إلى الركنِ المعرفـيِّ الـذي تتصفُ فيه بالخبرة، والدراية، والرواية؛ لإضاءة الحدث بالدهشة في سانحةٍ فريدة. وكـأنّ (المـبلّغ) يدعو (فتيان فهمٍ) لنصرةِ (تأبّط شرّا)، ونجْدَتِه؟ أو لمشاركتِهِ في فصلٍ من فصولِ المنازلة المشروعة بينه وبين (الغول ← بني هُذيل).

ويـتحدّثُ (تأبّط شرّاً) مع (الغول) بخطابٍ مؤنسَنٍ، ومَتْنٍ فكريٍّ ـ منطقيٍّ، يفترضُ فيه قدرتها علـى الفهم اللغويِّ، والحوارِ الثنائي في سياقِ المعادلةِ الموضوعيّة؛ عارضاً رؤيته الآنيّة في الوفاقِ السلوكيِّ، والوئامِ الواقعيِّ بِنَبْذِ الخصومةِ الطارئة، والمصادمةِ القاتلة، والجنوحِ إلى السِّلم؛ رغبةً في ديمومةِ الحياة. ويعرضُ في (مفاوضاته) معها تشابه المؤثراتِ التي تحتويهما معاً، وتشابكَ الأهدافِ الـتي يسعيان إليها ـ من وجهة نظره ـ في بداهةٍ خاطرةٍ للمهادنةِ، أو المخادعة؛ حتى يلتقطَ أنفاسَه اللاهثةَ من هولِ المنظرِ، وسوءِ المنقلب:

فقلـتُ لهـا: كلانـا نِضْـوُ أيْنٍ أخـو سَـفَرٍ فَخَلِّـي لـي مكانـي

إنّ (تـأبّط شرّاً) لا يَستعدي (الغول)، ولا يتصاغرُ أمامها؛ ولا يتوجّه إليها بالشر والعداوة، ولا يحـركُ في أضلعها رغائبَ (القتل). بل يرغبُ في هدوئها، وهو يخاطبها بأناة تستندُ إلى توازنٍ في الذهـنِ والعقـل؟ وينفي عنها ـ آنياً ـ المبادأةَ بالبغي والضّلالة؛ ويشركُها معه في الحال والصّفة؛ فكلاهمـا مهـزولٌ مُجْهَـدٌ أعياهُ طول السّفرِ، وكثرةُ الترحال، وأتعبَتْهُ الفَلَواتُ. إذ حوّلَ (تأبّط شرّاً) الغـولَ من كائنٍ خياليٍّ إلى واقعٍ وكيانٍ حيٍّ يدفعنا إلى استكناهِ العلاقة المتلازمةِ بينهما تلازُمَ التغيُّرِ والثباتِ، والسّلْبِ والإيجاب.

وبعـد أنْ يدخـلَ (تـأبّط شرّاً) في إهابِ الغول، ويجسّدَ تحولاته الرؤيوية بالقولِ والفعلِ معاً؛ يُشعرُنا بدنوِّ حدث مكروه ـ غير مرغوب فيه ـ يُمهدُ له بفعلِ الأمر المعطّل (خلّي). وندركُ بداهةً أنّ (الغـول) تعترضُ سبيله، ولن تخلي لهُ مكانَهُ، وكأنّ (هذيلاً) بأشدائها تطلبُه، وتقطعُ عليه أسفاره؛ وترغـبُهُ قتـيلاً، أو أسـيراً؛ وترهبُهُ طليقاً أو شريداً. فإذا بالحدثِ يتفجّرُ، ويدخلُ في بؤرةِ الصراعِ المـاديِّ الذي تقودُه الغولُ قيادةً تمحو الوجودَ الماثلَ أمامها؟ وتُشتّتُ بقايا الجسدِ في برهةٍ تستوجبُ فعلاً مضاداً ينهضُ به (تأبّط شرّاً)، ويرفضُ فناءَه، وشتاتَ فكره، وحريتّه بالقتلِ المنظّم، ويدعو إلى منازلة/ مبارزةٍ يدفعُ بها عن نفسهِ هَوان القيدِ، وذلَّ الفرار، وعاقبةَ الطعنِ في الأعجازِ والظهورِ:

فَشَدَّتْ شَدَّةً نحوي فأهْوَى ... لها كَفِّي بمصقولٍ يَمَاني

فأضْرِبُها بلا دَهَشٍ فَخَرَّتْ ... صَريعاً لليَدَيْنِ وللجِرانِ

إنّ الفعلَ (شَدَّت) يُوصِلُ الوحشيةَ في الغول؛ ويكشفُها عُدوانيةَ السلوك تتهيَّأُ للهجوم، وتحملُ إصْراً في الحرب، ويُظهرها بادئةً بداية ممقوتة بالتقتيل؛ حتى نتعاطفَ مع (تأبّط شرّاً) في صراعه المشروعِ معها، ونتقبّلَ ردّ فعله المباحِ في معركة الحياة والموت. وتتخلل الفعلَ (أهوى) قيمةٌ ذهنيةٌ ـ وجوديةٌ يدافعُ بها (تأبّط شرّاً) عن حقّه في البقاءِ الآمنِ، وعن نظريّته في حرية الحركة، وواقعية التعبير، ليمارسَ بالفعل (أضربها) طقساً من طقوسِ شخصيّته المتمردة ويطردَ الخوفَ، والقلقَ، والحيرةَ من ذاتهِ المكبوتة؛ وكأنّه يقتنصُ ـ في أوانِ التجلّي والحلول ـ عدوَّه الأزليَّ الذي يناديه إليه؛ ويهرولُ حواليه؛ وهو شبحُ الموت. وتُشكلُ الأفعالُ (شَدَّت، أهوى، أضربها) نسقاً ثلاثياً يبدأ بمشهد؛ وينتهي بسواهُ من خلال المواجَهة الصّارمة بين الأنا والآخر/ الغول. ويرسمُ الفعلان (شَدَّتْ ↔ خرَّتْ) دائرةً مغلقةً تتقاطعُ فيها المقدّماتُ مع الخواتيم.

والمدهشُ أنّ (تأبّط شرّاً) يتأبّط سَيْفَه، ويقاتلُ به الغولَ في صراعه الشعريّ معها في النصين معاً (المرهف الصارم ↔ المصقول اليماني). ولم يستخدم السّهم أو الرمحَ؛ وكأنه في مبارزة نهارية هيمنَ فيها الشعورُ بالرهبة والخوفِ عليه؛ فقاده إلى نشدانِ الخلاصِ والأمانِ بالقتلِ في صورةٍ بالغةِ الرمزيّة للسقوط المروّعِ الذي يقترنُ فيه الموتُ بالفناء. ويُصوِّرُ الفعلُ (خرَّتْ) سقوطاً أسطورياً لوهمٍ يَستوطنُ الأزمنةَ، والأدمغةَ معاً؛ ويُصدرُ حكماً بالموتِ الأبديِّ على كائنٍ مجهولٍ، وفكرةٍ غامضةٍ تتجسّدُ في (الغول ←الخوف ←بني هذيل).

ويتغيرُ مسارُ الحدثِ فجاءةً. وتتنازلُ (الغول) عن الصراع المادي، وتطلب الحوارَ وسيلةً للحسمِ، وترغبُ في هدنةٍ تستجمعُ بها قواها، وتنظرُ للخصمِ برؤيةٍ جديدةٍ:

فقالتْ: عُدْ، فقلتُ لها رويداً ... مكانَكِ إنّني ثَبْتُ الجَنَانِ

وهنا حدثت مبادلةٌ في وظيفةِ السارد، ومكانه، وشخصيته. إذ تولّت (الغولُ) السردَ، ونظّمت الخطابَ بحوارٍ ثنائيٍّ تَحوّلَ به (تأبّط شرّاً) من (ساردٍ ←راوٍ ←متكلّم) إلى (مخاطبٍ ←مرويٍّ له). ولكنه لم يقبل بديمومة هذه الصيرورة؛ فعادَ مسرعاً إلى شخصيةِ (الراوي/ المتكلّم) داخل السرد رافضاً مقولةَ (تبادل الأمكنة والأدوار) في البناءِ الدرامي؛ ليديمَ المؤثراتِ النفسيةَ المصحوبةَ بالصورةِ والحركةِ. وكأننا نلحظُ وجودَ نوعٍ من الترابطِ الطقوسي في الأداءِ بينَ التقمّصِ والتخفّي، والحلول والتجسيدِ في معادلةٍ ينهضُ بها الحوارُ، وتخطُها اللغةُ:

فلم أنفكَّ متكئاً عليها ... لأنْظُرَ مُصْبِحاً ماذا أتاني

إذا عينانِ في رأسٍ قبيحٍ ... كرأسِ الهرِّ مَشْقُوقِ اللسانِ

وساقا مُخدجٍ وشَواةُ كلبٍ   وثوبٌ من عَباءٍ، أو شنانِ

لقد صرّحَ (تأبط شراً) في المطلع بمعرفته الموثّقة بالغولِ من حيثُ الشكلُ، والسلوكُ والصفة. وبعد صراعٍ موصولٍ بالموت قتلاً مع الآخر؛ يُعلنُ جَهْلَه ــ لحظويّاً ــ بما يواجه. وكأنّ البداية اللغوية قد تشكّلت بعدَ أن أزالت المعرفةُ أضغاثَ الجهلِ في سياقٍ تراجيديٍّ تَستَقِرُّ فيه البدايةُ في أعقابِ النهاية.... ويبدو من الظهور الشعريِّ للغولِ أنّ الشاعرَ يقصدُ إلى تأجيج عناصرِ الصَّدمةِ، وتأزيمِ الشعورِ بالدهشةِ والترهيبِ عند المتلقي؛ ليعطيَ لطاقته الموّارة شحناتٍ وصفيةً في ميدانٍ تصويريٍّ يجسّمُ؛ ويُهَوّلُ فيه مشهديّةَ (الغولِ) بصورٍ حسيّةٍ مخيفةٍ، ومناظرَ رؤيويةٍ مكروهةٍ، ومقابلاتٍ تشبيهيةٍ تقربُ الموصوفَ إلى الذهنِ.

ونُدركُ من السرد أنّ (الصّراعَ) سينتهي بقتل (الغول) بوصفها رمزاً من رموز الشرِّ، والظلمِ، والطغيانِ. فيأتي (تأبّط شرّاً) على وصف رأسها بالقبيحِ تشبيهاً له برأسِ الهرِّ. ويُشبّه ساقيها بساقي طفلٍ كسيحٍ لا تستقيمُ حركته، ولا تستقر قدماه. ويجعل قحفَ رأسها شبيهاً بالكلب. ويصوّرُ جسدَها مكسواً بثوبٍ من أوبارٍ كثّةٍ وكثيفةٍ داكنةِ اللونِ طويلةِ الأطرافِ معقودةِ الأوساط. وكأني به يُنفرُ من منظرها، وكأنها (غوريّلا)؛ حتى يُثبتَ لنفسه رباطةَ الجأشِ، وصوابَ الرؤيا؛ ويُقنع القارئَ بأنّ القبحَ والتشوهَ والوحشيةَ من مبررات بقاءِ (الغولِ)، وعاملٌ من عوامل الفناءِ والحَجْبِ، وسطوة الموت؛ كاشفاً لنا أغوارَ تجربةٍ خرج بها من عالمِ المجهول إلى عالمِ المعلوم؛ ليثيرَ في نفوسنا مشاعرَ القلق، والترقب، والمغامرة؛ ويجعلنا نحسُّ بوجهٍ من وجوهِ النقصِ في عالمنا المرئيِّ بفقدانِ الغول... وهذه المفارقاتُ الحادةُ بين عالمِ البدايةِ وعالمِ النهايةِ يدلُ على الإحباطِ واليأسِ، والقتامةِ في جانبٍ، ويحملُ قدراً من الحيويّةِ، وومضاتٍ إيقاعيّةٍ في جانبٍ آخر قياساً على حجم التحولات في الحاضرِ، وإدراكِ علاماتهِ وعنفهِ.

*****

إنّ الفضاءَ الذي شكّله تأبط شراً، والذي تحيا فيه (الغولُ)، فضاءٌ مزدوجٌ (واقعيٌّ ــ خياليٌّ) و(مكانيٌّ ــ زمانيٌّ)؛ وحركتُهما داخلَ الفضاء دليلُ حضورهِ الجسديِّ وحضورِ الغولِ المتخيّلِ في لحظةِ توترٍ وتفاعلٍ مجازيٍّ يلتئمُ فيها التناقضُ والتوحّدُ في بنيةٍ لغويّةٍ، ووحدةٍ موضوعيّةٍ متكاملة تعتصرُ المخاضاتِ النفسيةَ التي تمورُ بها الذاتُ الشاعرةُ بنبرةٍ موسيقيةٍ متمردةٍ، وحسٍّ مُرهفٍ يثيرُ الدهشةَ والمتعةَ في لحظاتِ الرفض، والتحرر التي تتجاوزُ العاطفةَ الآنيّةَ الضائعةَ، والتي ينشطُ فيها العقلُ الباطنُ في أثناءِ الصّراعِ الشعري مع (الغول)....

***

المصادر والمراجع:

(1) الأغانـي، للأصفهاني، طبعة بولاق (مصورة)، بيروت 1390هـ ـ 1970م، ج18.

(2) شـعر تـأبّط شراً، دراسة وتحقيق: سليمان داود القـره غولـي وجـبار تعبان جاسم، مطبعة الآداب، النجف ـ العراق، 1973.

(3) الشـعر والشـعراء، لابن قتيبة الدينوري، دار الثقافة، بيروت، 1969م، ج2.

(4) معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، ودار بيروت، ج3.

□□□

إبراهيم بن هَرْمة

خاتمة الشعراء القدماء، وبداية المحدثين

د. أحمد علي دهمان*

تعريف

هو *إبراهيم بن علي بن سَلَمة بن عامر بن هَرْمَة القُرَشيُّ، أحد بني قيس بن الحارث بن فهر، ويقال لهم: الخُلُجُ، حجازي سكن المدينة ويكنى أبا إسحاق. قال الأصمعي: خُتِمَ الشِّعرُ بابن هَرْمَة، فإنه مدح ملوك بني مروان، وبقي إلى آخر أيام المنصور[1].*

كان ابن هرمة مولعاً بالشراب، وكانت له مدائح في عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب (عليهم السلام)، وفي حسن بن زيد عليهما السلام، منقطعاً إليهما. ولما وِلي الحسن بن زيد على المدينة ودخل عليه ابن هَرْمَة فقال له: أقسم لئن أتيت بك سكرانَ لأضربنك، فليكن تركك لها لله عز وجل، فنهض ابن هرمة وهو يقول[2]:

نهاني ابنُ الرسول عن المُدام	وأدَّبني بآداب الكرام
وقال ليَ اصطبِرْ عنها ودَعْهَا	لخوفِ الله لا خوف الأنام
وكيف تَصَبُّري عنها وحبّي	لها حبٌّ تَمكَّنَ في عظامي

* أستاذ النقد الأدبي والبلاغة بجامعة البعث.

(1) طبقات الشعراء، ابن المعتز، 20، وانظر ترجمته في الطبري، 207/9، الشعر والشعراء، 298، تاريخ بغداد، 128/6، ابن عساكر 234/2، الفهرست لابن النديم، 227، خزانة الأدب، البغدادي، 204/1، الأغاني 4/ 367 النجوم الزاهرة 121/ 84 جمهرة اللغة 2/ 63 المزهر 1/ 211 البداية والنهاية، 140/10 بروكلمان، 70/2 وقد عده من شعراء الجزيرة العربية والشام. مراجعات في الآداب والفنون للعقاد، 45، 52. اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري، هدّارة، 352، تاريخ الشعر العربي، د. نجيب البهبيتي، 364 وما بعدها.

(2) زهر الآداب، الحصري القيرواني، 128/1.

أرى طيب الحلال عليَّ خُبثاً وطيب العيش في خبث الحرام

ويذكرنا هذا الإصرار على شرب الخمرة على ــ الرغم من تحريمها ــ بأبي نواس وأبي الهندي والأقيشر الأسدي وقبلهم جميعاً أبو محْجَن الثقفي، أولئك الذين أوصوا بأن يدفنوا إلى جنب كرمة تروّي عظامهم بخمرها..ولعاً بها وحباً، وتحدّياً لقيم الدين والمجتمع آنذاك..

حظي ابن هرمة باهتمام جمهور الرواة والنحاة، فجمع شعره غير عالم كما يذكر ابن النديم[1]، إذ اهتم بأخباره أبو إسحاق الموصلي، والصولي وغيرهما. وقام بتحقيق شعره بعد جمعه محمد نفّاع وحسين عطوان[2]، وقد حاولا من خلال أخباره وشعره أن يرسما صورة لنفسية هذا الشاعر، فذهبا إلى أن العصر الذي عاشه ابن هرمة كان مليئاً بالتناقضات، والدسائس، والتآمر، والفتن والانقلاب السياسي، وزوال دولة الأمويين العربية لتقوم على أنقاضها دولة العباسيين بمساعدة الفرس، وقوة نفوذهم، مما أدى إلى ظهور حركات تصفية أتقن أداءها العباسيون بعد انتصارهم على الأمويين ومناهضيهم من الهاشميين وغيرهم، فلمس ابن هرمة في نفسه الثورة على واقعه، أو الانحراف على قيمه، ليضمن لنفسه السلامة والأمن، فتفككت شخصيته، واختلطت الحدود في نظره، من جرّاء ما كان يعانيه من ضياع وتمزق، فسيطرت على شخصيته عقد كثيرة أهمها عقدة الخوف من الموت، والحرص على الحياة، فانهمك في ملذاتها، كذلك فقد تلوّن بلون الممدوح، وبلون عصره تعبيراً عن ضياع شخصيته وانهيارها، واللّهاث خلف المال والمتعة المحرمة تنفيساً عن الكبت ورداً على الحرمان، فظهرت روحه مرحة، ساخرة، تخبئ تحتها نفساً ممزقة معذبة.. فكان يسعى إلى اغتنام كل فرصة واستغلال أية مناسبة لكي تظل أسباب معيشته[3]. وليس غريباً أن تكون هذه المقومات النفسية مدفوعة بسمات شخصية انصهرت في ذاته لتظهره، متمرداً، ماجناً، متشككاً، مفكك الروابط الأسرية فقد كان قصيراً، دميماً، في عينيه مرض، وكان معيلاً لأسرة كبير لم ينعم معها بالراحة الزوجية ويروى أنه تزوج بامرأة ثانية أنجبت له أولاداً، لكنها هجرته لعجزه عن الإنفاق عليها..

شاعرية ابن هرمة وشعره:

إن الأحكام التقييمية التي صدرت عن بعض اللغويين كالأصمعي تدل على أن شهرة ابن هرمة تجاوزت المحيط العربي، كما يقول المستشرق بلاشير[4]. فهو يمثل جيداً ــ اعتماداً على بقايا شعره (الهزيلة) شعراء جيل الانتقال الذين أطالوا أمد التقليد الصحراوي المتغير من جرّاء التماس مع مراكز المجتمعات في العراق، بعد سنة (145)هـ. والحقيقة أن أهم غرضين نجدهما في ديوانه هما المديح والهجاء، تليهما أشعار في الغزل والفخر الذاتي واللهو والاعتذار والرثاء.. لكن الدكتور

(1) الفهرست، 227 ــ 228.

(2) ديوانه، طبع مجمع اللغة العربية. دمشق (المقدمة).

(3) انظر مقدمة الديوان، 25.

(4) تاريخ الأدب العربي، ترجمة الدكتور إبراهيم الكيلاني، 1101/3.

هـدّارة يعـدّه من شعراء الشيعة، وهو واحد من الاتجاهات الشعرية الجديدة التي ظهرت في القرن الثاني، وهـي المجون والزندقة والزهد. وقد أطلق على هذا الاتجاه الشعر المذهبي وعرّفه بقوله: وهـو الشـعر الـذي قاله أصحابه في الانتصار لمذاهبهم المختلفة سواء أكانوا من الخوارج أم من الشـيعة، أم مـن المرجـئة.. والأصـل في المذاهب أنها كانت تستمد أصولها من أنظار دينية ثم اصطبغت بعد ذلك بنزعات سياسية.. وهي تختلف عن الأحزاب السياسية[1]..

ويعـد ابـن هرمة من شعراء الشيعة الذين لم يكونوا من الغلاة المتطرفين، يقول عنه صاحب تـاريخ بغداد: إنه كان ممن اشتهر بالانقطاع إلى الطالبيين[2]، ويذكر ابن المعتز أشعاراً لابن هرمة يمدح بها حسن بن زيد عليهما السلام منها[3]:

ومهمـا أُلامُ علـى حُـبِّهم	فإنّـي أحـبُّ بنـي فاطِمَـة
بنـي بِنْـتِ مَنْ جاءَ بالمحْكَمَات (م)	والدِّيـنِ والسُّـنَّةِ القائِمـه

ويـبدو أنه كان يميل فقط إلى الطالبيين، دون أن يتخذ مذهبهم عقيدة صحيحة له، والدليل على ذلك أنه كان مدمناً على الشراب، وكل ما يرجوه قبل موته أن يسكر وأن يصيح به الصبيان[4]:

أسـألُ الله سَـكْرَةً قـبل موتـي	وصِـياحَ الصِّـبْيانِ يـا سَـكْرَانُ

أمـا فـنون ابن هرمة فكثيرة، كما ذكرنا سابقاً، والمدح أهم موضوع أدار شعره عليه؛ إذ كان شـاعراً مكتسباً، أنفق عمره في مدح الولاة والأمراء ملتمساً ما ينشده عندهم من رزق ومنزلة، لكننا نلمح فرقاً بين مدائحه الأموية والعباسية، تبعاً للقيم المدحية ومعايير التقريظ ومتطلبات السياسة. فهو يمدح الأمويين بأصل ممدوحيه العظيم، ونسبهم العربي الصافي، والخصال الخلقية، مما كان يرضي الأمويـين العـرب، فـي حين أضاف إلى المدحة العباسية قدرة الخلفاء والولاة على قمع الخصوم، والسياسـة الحكـيمة الحازمة، وتحقيق العدالة ومحاربة الظلم، يقول في المنصور، الخليفة العباسي القوي[5]:

لـه لحظـاتٌ فـي خفـاء سـريرةٍ	إذا كـرَّها فـيها عِقـابٌ ونـائل
فأمـا الـذي أمّنـتهُ يأمـن الـردى	وأمـا الـذي حاولـتَ بالـنُّكْلِ نـاكلُ

ويلي المديح الهجاء، من حيث الأهمية والكم، وهو فن وظفه للتنفيس عن نوازع نفسه، والهجوم علـى مـن أنكر فنّه، أو قصّر في إثباته، هذا على الرغم من أن تذبذب ابن هرمة في ولائه خلق له

[1] اتجاهات الشعر، 320.
[2] تاريخ بغداد، 127/6.
[3] طبقات الشعراء، 21.
[4] الأغاني، الأصفهاني، 397/4.
[5] تاريخ بغداد، 127/6.

جواً من المنافسة والحسد والمضايقة والإساءة، فيتعالى صراخه، حتى إن عمه لم ينجُ من هجائه[1]:

ولم تدركوا ما أدركَ القومُ قبلكم ‏ ‏ ‏ ‏ من المجد إلا دعوةً ألحقتْ كذا

أما غزله فنوعان: صناعي اعتمد النحاة عليه لإثبات بعض الظواهر اللغوية الفصيحة، ووجداني صادق يعبر عن مجونه ولهوه وانهماكه في شرب الخمرة ووصف مجالسها وسقاتها.. ومن شعره الفخر بنسبه القرشي، والحكمة التي كانت خلاصة تجاربه في الحياة، كقوله وقد استجاده ابن المعتز[2]:

قد يُدرِكُ الشَّرفَ الفتى ورداؤه ‏ ‏ ‏ ‏ خَلَقٌ وجَيْبُ قميصِه مَرْقُوعُ

إلى جانب الرثاء والاعتذار والوصف...

الاحتجاج بشعره:

بدأ اللحن (الفساد في النطق والإعراب) خفيفاً منذ أيام الرسول ﷺ وازداد في عهد الخلفاء الراشدين، واشتد في العهد الأموي، فكان اللحن الباعث الأول على تدوين اللغة وجمعها، وعلى استنباط قواعد النحو وتصنيفها، كما يقول أستاذنا سعيد الأفغاني. فقد تطرق اللحن إلى القوم ليبعدهم عن قومهم في الجزيرة، حتى كان من أعظم المصائب في نفس عبد الملك أن ابنه الوليد لحّانةٌ[3]... فالخوف على العربية له ما يفرضه من النذر، وأنه تمكن في النفوس حتى تضافرت جهود العلماء وذوي السلطان على صيانة العربية، وأن الحرمان من المال أو العمل مما كان يصيب اللحانة، وأن فصاحة المرء قد ترفعه إلى الولاية والغنى، وتزيد شأنه عند أولي الأمر، حتى تناقل المجتمع القول المشهور (ليس للاَحن حُرْمَة) فصنّف العربُ من حيث الوثوق بسلامة لغتها، فوجد من يحتج به أي إثبات صحة قاعدة، أو استعمال كلمة أو تركيب بدليل نقلي صح سنده إلى عربي صحيح سليم السليقة، هو من يتمتع بهذه الصفات مراعين عاملي الزمان: فقد قبلوا الاحتجاج بأقوال عرب الجاهلية وفصحاء الإسلام حتى منتصف القرن الثاني سواء أسكنوا الحضر أم البادية. أما الشعراء فقد صنفوا أصنافاً ربعة: جاهليين لم يدركوا الإسلام ـ ومخضرمين أدركوا الجاهلية والإسلام، وإسلاميين لم يدركوا من الجاهلية شيئاً ـ ومحدثين أولهم بشار بن برد. وشبه الإجماع بين علماء العربية انعقد على صحة الاستشهاد بالطبقتين الأوليين واختلفوا في الطبقة الثالثة.. وكان آخر من يحتج بشعره على أساس أن الطبقة الرابعة لا يستشهد بكلامها في علوم اللغة والنحو والصرف خاصة[4]، إبراهيم بن هرمة الذي ختم الأصمعي به الشعر.. أما عامل المكان فيعني القبائل من حيث

---

[1] الأغاني، 367/4.

[2] طبقات الشعراء، ابن المعتز، 212.

[3] من تاريخ النحو، سعيد الأفغاني، 8 وما بعدها.

[4] نفسه، 19 ـ 20.

قـــربُها أو بعدُها من الاختلاط بالأمم المجاورة، فاعتمدوا كلام القبائل في قلب جزيرة العرب وردوا كلام القبائل التي على السواحل أو في جوار الأعاجم. فكانت قريش أجود العرب، انتقاء للأفصح من الألفـــاظ وأســـهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً وأبينها عما في النفس، كما يذكر ابن فارس[1]...

ولمـــا كـــان العلمـــاء قد ختموا الاحتجاج بشعر ابن هرمة وابن ميادة والحكم الخضري وطفيل الكناني ودكين العذري، كما يذكر الأصمعي[2]، وروي عن أبي عبيدة معمر بن المثنى أنه قال: افتتح الشعر بامرئ القيس وختم بابن هرمة[3]، فإن أهمية هذا الشاعر القرشي تتجلى في جانبين:

الأول: لغـــوي: ويتمـــثل فـــي أن العلماء استشهدوا بشعره على مسائل اللغة والنحو والصرف وقواعدها...

الثاني: فني: يتصل بطبيعة شعره ومبناه الفني والتعبيري.

هـــذا إلى جانب أنه توفي سنة (176) أي بعد منتصف القرن الهجري الثاني مما يجعله مؤهلاً لأن يستشهد بشعره..

من أمثلة ما استدل به اللغويون على معاني بعض الألفاظ الغريبة أو المهجورة، استخدامه لكلمة السّحاح بمعنى السمين من الغَنَم في قوله[4]:

وبَصَّـــرتني بعـــد خَـــبْطِ الغَشُـــو ... مِ هـــذي العِجـــافِ وهـــذي السِّـحَاحا

كمـــا استشـــهدوا بشعره على بعض الصيغ التي تخالف المعروف، كاستخدامه صفة (ممروتة) بمعنى الأرض القفر الجرداء، بدلاً من (مروت) مع أنها الأكثر شيوعاً، كما في قوله[5]:

كـــم قـــد طويـــن إلـــيكَ مـــنَ مَمْرُوتَةٍ ... ومـــــناقلٍ موصـــــولةٍ بمـــــناقلِ

أمـــا الجانـــب الفنـــي المتعلق بمعاني شعره وأسلوب صياغته، فقد كان موضع إعجاب العلماء لســـلامة لغـــته، وقوته، على الرغم من بعده عن زمن الفحول. فهو يحتذي نهج القدماء في المعنى والأسلوب، كما في قوله[6]:

ومُســـتَنْبِحٍ يستكشـــطُ الـــرِّيْحُ ثوبَـــه ... ليســـقطَ عـــنه وهـــو بالـــثوب مُعْصَـــمُ

عـــوى فـــي سواد الليل بعد اعتسافه ... لينـــبحَ كَلْـــبٌ أو لـــيفزع نُـــوَمُ

(1) الصاحبي، ابن فارس، 23.
(2) الأغاني 366/4، طبقات ابن المعتز، 20.
(3) المزهر، السيوطي، 482/2.
(4) لسان العرب، ابن منظور، 205/3.
(5) لسان العرب، ابن منظور، 294/2.
(6) شرح ديوان الحماسة، أبو تمام، 1580/4.

فجاوبه مُستَسمِعُ الصوتِ للقِرَى ... له مع إتيان المهيبين مَطْعَمُ

يكاد إذا ما أبصر الضيفَ مُقبِلاً ... يكلِّمُه من حُبِّه وهو أعجَمُ

فهو يصف الكلب بأنه يكلِّم الضيف، ثم عدمه إياه في قوله: من حبه وهو أعجم من غير أن يزيد في القول ما يدل على أنه أجرى الكلام على طريق الاستعارة وهذا الأمر يقودنا إلى الحديث عن بديع ابن هرمة:

بديعه:

يروي صاحب الأغاني[1] قصيدة لابن هرمة يتضح فيها تعمده الصنعة اللفظية إذ جعل ألفاظها كلها على الحروف المهملة دون المعجمة، وذلك نوع من البديع غاية في التكلف سماه البلاغيون المتأخرون (الحَذف) ويعنون به قصد الأديب إلى حذف حرف من الحروف من كلامه أو نوع من الحروف بذاته، ومطلع القصيدة:

أَرَسْمُ سَوْدَةَ مَحْلٌ دارسُ الطَّلَلِ ... مُعَطَّلٌ ردَّه الأحوال كالحُلَلِ

لما رأى أهلَها سدُّوا مطالِعَها ... رام الصُّدودَ وعاد الوَدُّ كالمُهَلِ

فهذا التكلف دفعه إلى استخدام ألوان كثيرة من الصنعة اللفظية كالجناس والطباق وهذا يعني أن ابن هرمة يقصد إلى الصناعة أو التكلف، يقول[2]:

إني امرؤٌ لا أصوغُ الحَلْيَ تعمله (م) ... كَفَّايَ لكنْ لساني صائغُ الكَلِمِ

والحقيقة أن ابن هرمة كان ذا قدرة فائقة في التصوير وإدراك العلائق بين الصور المتشابهة والمتجاورة، فهو حينما يصف لمعان البرق في الليل البهيم يشبهه بأعناق نساء هنديات مشوبة بوَضَح:

أَلَمْ تأرَقْ لضوءِ البرقِ (م) ... في أسحم لماح

كأعناق نساء الهند (م) ... قد شِيبَتْ بأوضاح

فهذه الصورة تشبيه تمثيلي، فيها يعقد صلة بين المعقول والمحسوس، وتلك قدرة فنية في التصوير، وإن كانت الصورة قد جفاها الذوق الحضاري، وغلب عليها طابع البداوة[3]..

لقد كان ابن هرمة من أول الناس إقداماً في طلب الصورة مع تجوّز عن التزام الواقع ومقارنة المعقول، دون أن يتكلف تكلف بشار، على الرغم من أنه عرف عنه الكد في طلب الصورة الجديدة،

---

(1) الأغاني، الأصفهاني، 378/4.

(2) الأغاني، الأصفهاني، 378/4.

(3) اتجاهات الشعر العربي، هوارة، 578.

كما يقول البهبيتي[1]، وكذلك البحث عنها في واقع الحياة، ومن أجل ذلك عدّ من أوائل أصحاب البديع وأول من فتّق البديع وتبعه بشار في ذلك.. أما المقصود بالبديع فهو العناصر الجمالية في الفن الأدبي التي ازدان بها كلام الفحول من الجاهليين والإسلاميين ووردت في القرآن الكريم والحديث الشريف، وكلام الصحابة والتابعين[2].

أما عن شاعريته فقد عدّه الأصفهاني من الفحول المجيدين[3]، وقد برزت شاعريته في الغرض الأهم في ديوانه وهو المديح. يقول في مديح إبراهيم بن طلحة بن عمرو بن عبد الله بن معمر، وكان أسخى الناس وأكرمهم كما يصفه إبراهيم بن هرمة:

أرّقتْني تلومُني أمُّ بَكْرِ بعد هَدْءٍ واللّومُ قد يُؤذيني
حذَّرتْني الزَّمانَ ثُمَّتَ قالت ليس هذا الزمانُ بالمأمونِ
قلتُ لمّا هبَّتْ تُحذرني الدَّهـ ـرَ دَعِي اللَّومَ عنك واستبقيني
إنَّ ذا الجود والمكارم ابرا هيمَ يَعنيه كُلُّ ما يَعنيني
قد خَبِرنَاهُ في القديم فألفيـ ـنا مواعيدَه كعَيْنِ اليقينِ
نَضَحَتْ أرضَنا سماؤك بعد الـ ـجَدْبِ منها وبعد سُوءِ الظّنونِ
فرعينا آثارَ غيثٍ أراقتْـ ـهُ يدا مُحْكَمِ القُوى ميمونِ

فهو يبدأ بمقدمة تعد رابطة معنوية للمديح، ويصف الممدوح بأنه الغيث للأرض القاحلة، موئل المحتاجين، رابطاً بين عطاء السماء وجود الممدوح. وهذا النهج سوف نجده بقوة عند أبي تمام الذي مزج وصف الطبيعة بسجايا ممدوحه.

وفي مديح كعب بن معدان أحد آل المهلب يقول ابن هرمة:

براكَ الله حين براكَ بحراً وفجَّر منك أنهاراً غِزارا

وكان هذا المعنى سبباً في عتاب أبي جعفر المنصور للشاعر، فقال ابن هرمة: قد قلتُ أحسن من هذا، قال هات، فأنشده:

له لحظاتٌ عن حِفافَي سريره إذا كرَّها فيها عِقابٌ ونائلُ
فأُمُّ الذي أمَّنْتَ آمنةُ الردى وأمُّ الذي خوَّفْتَ بالثُّكلِ ثاكِلُ

---

[1] تاريخ الشعر العربي، البهبيتي، 367.
[2] البيان العربي، طبانه، 132.
[3] الأغاني 37/4 وما بعدها، والأبيات المذكورة من المصدر نفسه.

وبعد:

فقد كان إبراهيم ابن هَرْمة أحد رموز الشعر واللغة والنحو والغريب، فناناً فصيحاً، مجوّداً في الصنعة والبديع، بالإضافة إلى كونه شاعراً عاش عصره العباسي بتناقضاته، ومجونه، وتمدينه، فبدا مفكك الشخصية جرّاء ما عاناه من ضياع وتمزق، وغربة روح يعاني عقدة الخوف من الموت، فدفعه ذلك إلى الحرص، أو السخرية، أو المرح.. إنه شخصية تبعث على الاهتمام وتدعو إلى التأني في الحكم عليها، فرصانة جدّه أمر مخيف، وكونه آخر من يحتج بشعره، مظهر هذه الرصانة، وفي الوقت نفسه كان ماجناً ولا يقلّ مجونه قسوة عن جدّه وقلقه الوجودي، وتعدد ولائه ما بين الطالبيين والعباسيين..

وخير دليل على شاعرية هذا الرجل أن الأصمعي ختم به الشعر، والأصمعي هو من هو علماً ورواية وشعراً، كما أن العلماء قد ختموا الاحتجاج بشعره.

أليس هذا كله ما يجعل منه خاتمة للشعر القديم الأصيل وبداية للشعر المحدث الجميل؟..

***

المصادر والمراجع:

1 ـ الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني: طبعة دار الكتب المصرية.

2 ـ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري: د. محمد مصطفى هدارة، القاهرة ـ دار المعارف.

3 ـ البداية والنهاية: ابن كثير القرشي، طبعة دار الفكر ـ بيروت.

4 ـ تاريخ الأمم والملوك: محمد بن جرير الطبري: بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة بيروت.

5 ـ تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

6 ـ تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان، ترجمة النجار، دار المعارف ـ القاهرة.

7 ـ تاريخ الأدب العربي: بلاشير، ت إبراهيم الكيلاني، دار الفكر ـ بيروت 1984.

8 ـ تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الهجري الثالث: نجيب البهبيتي، القاهرة 1965.

9 ـ تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر، بتحقيق د. شكري فيصل وزميليه، دار الفكر ـ دمشق 1982.

10 ـ جمهرة اللغة: ابن دريد الأزدي، طبعة صادر ـ بيروت.

11 ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر البغدادي، دار صادر ـ بيروت.

12 ـ ديوان إبراهيم بن هرمة: ت محمد نفّاع وحسين عطوان، مجمع اللغة العربية بدمشق.

13 ـ زهر الآداب وثمر الألباب: الحصري القيرواني، تح زكي مبارك ومحيي الدين عبد الحميد، دار الجيل ـ بيروت (1972).

14 ـ شرح ديوان الحماسة: المرزوقي: نشر أحمد أمين وهارون، القاهرة 1967.

15 ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة الدينوري، بتحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة.

16 ــ طبقات الشعراء المحدثين: ابن المعتز العباسي، بتحقيق عبد الستار فراج. القاهرة.

17 ــ الفهرست: ابن النديم ــ طبعة القاهرة.

18 ــ مراجعات في الآداب والفنون: عباس محمود العقاد، القاهرة.

19 ــ المزهر في علوم اللغة وأنواعها: السيوطي، شرح جاد المولى والبجاوي وإبراهيم، القاهرة.

20 ــ من تاريخ النحو: سعيد الأفغاني ــ دار الفكر ــ دمشق 1967.

21 ــ النجوم الزاهرة: ابن تغري بردي، طبعة دار الكتب المصرية.

□□□

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

المتلقي[1] الذي يختلف حكمه حسب الاستعداد والنشاط والقبول وقديماً قال عبد الله بن مسعود — رضي الله عنه —: (حدث الناس ما حدجوك بأبصارهم فإذا رأيتهم قد ملوا فدعهم).

هذا ولا شك أن الأصباغ الصوتية التي تلون العبارة لها أثر في الأسلوب قوة وجمالاً، ولها نصيب في توجيه الدلالة بحسب انسجامها مع المعاني، وتناغمها مع العواطف، وتساوقها مع المقام.

إن تفاعل الألفاظ جرساً ودلالة وانسجامها في العبارات يشع بإيحاءات غير المعاني النحوية واللغوية يدركها من له ذوق مرهف يتذوق اللغة في التركيب ويتلذذ المعاني في السياق فتسري حمياها في نياط القلوب، ويسلب العقول ويبعث في النفس انشراحاً.. وإلى هذه الحقيقة يشير النبي (ﷺ) في عبارته: [إن من البيان لسحراً].

وهي تجربة يعيشها من حباه الله بأدوات الاستشعار بل كل من مارس النصوص وأوتي حظاً من ذوق الكلام وأفانين القول..

فانظر إلى الأستاذ أحمد أمين وهو يذكر أن هناك إشعاعاً شبيهاً بالتيار الكهربائي ينبعث من النصوص المقروءة أو المسموعة "وآية هذا الإشعاع أنك تقرأ المقالة أو الكتاب فيبعث عندك من المعاني ما لا تدل عليه الألفاظ من طريق الحقيقة، ولا المجاز، بل ما بين السطور يشع كالسطور نفسها"[2].

ويرجع أحمد أمين هذا الإشعاع إلى قوة النفس التي صدر عنها هذه العبارات "فللنفوس قوى تختلف إلى ما لا نهاية له صغراً وضآلة وإلى ما لا نهاية له عظمة وسناء"[3].

في الواقع أن القوة النفسية وحدها لا تكفي في العملية التعبيرية فلا بد للقوة النفسية من طاقات تعبيرية توصيلية تقوى على حملها.

تأملت كتاب الله عز وجل فيما يرشده إلى جودة السبك وصحة التأليف وجمال التعبير وقوة التأثير.. فرأيته يوجه إلى التعبير الصحيح السليم والقول القويم:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا﴾ البقرة الآية: 103 ومثلها في النساء الآية: 45. لكيلا تبقى الكلمة فضفاضة فتُحمَل على ما لا يرضى من القول.

﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ الحجرات الآية: 14 للتعبير عن الحقيقة كما هي.

﴿فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً﴾ النساء الآية: 09

---

[1] من الباب قوله (ﷺ) [أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم] انظر النهاية في غريب الحديث والأثر ج1 صفحة: 04. وما نقله الجاحظ في البيان والتبيين [لا تكلموا بالحكمة عند الجهال فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم] البيان والتبيين/ ج2/ صفحة: 35 [حديث].

[2] فيض الخاطر/ ج1/ صفحة: 40.

[3] نفس المصدر/ ج1/ صفحة: 37.

القول السديد الموافق للمقام، الشافي الذي يصيب الغرض ويسد الثغرة.

﴿وقولوا لهم قولاً معروفا﴾ النساء الآية: 05ـ 08

القول المعروف هو القول المعقول الذي تعرفه النفس وتسكن إليه.

﴿واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي﴾ طه الآية: 26ـ 27

دل على أن هناك عقداً لسانية تحول دون التبليغ وفهم الكلام.

وكم رفع حسن البيان أقواما .. وطالما أخّر سيئُه آخرين.

فهذا عزيز مصر يقرب يوسف عليه السلام لِما رأى من حسن حديثه ﴿فلما كلّمه قال إنك اليوم لدينا مكين أمين﴾ يوسف الآية: 54.

كما أن للبنات الكلم مواضع يجب أن تحترم فلا تتجاوز وإلاّ وقع التحريف ﴿يحرّفون الكلم عن مواضعه﴾ النساء الآية: 45 والمائدة: 13 وفي آية أخرى: ﴿يحرّفون الكلم من بعد مواضعه﴾ المائدة الآية: 43.

فبينــت الآيــة أن هناك للكلمة موضعاً وموقعاً يجب أن يدرك ومن هنا وجب البحث عن هذه المواقع وإدراك معالمها وتحديدها بدقة فمنها المواقع النحوية والمنطقية والنفسية والمقامية...

وقــد أُمِــر (ﷺ) أن يــبلغ الخطاب إلى القلوب ليسري أثره في شعاب النفوس: ﴿وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغا﴾ النساء الآية: 62.

وحتى يكون الكلام بليغاً يضرب في أعماق النفس لا شك أن له خصائص تميزه.. وحتى نتبيّن نحــن تلــك الــنعوت والصــفات علينا أن ندرس الأحاديث التي هي مجالٌ رحبٌ لتطبيق هذا الأمر الرباني...

ولعــل مــن بين صفات كلامه (ﷺ) التي لها صلة بالبيان والتبليغ قوله عليه الصلاة والسلام: [أوتيت جوامع الكلم][1].

إلا أنها حملت على الإيجاز فقط وكأنه عين البلاغة، وجمال العبارة وحده.

ويبدو لي أن جوامع الكلم أوسع مدلولاً مما قصرت عليه.. فجوامع الكلم، جامعة لكل خصائص الكــلام الــرائع، والمــنطق الرائق. فحديث (ﷺ) جامع لصفات الحسن. وقد لَفَتَ انتباهَ أمِّ معبد حلوُ منطقه فوصفت جانباً منه: كان (حلو المنطق، كأن منطقه خرزات نظم يتحدرْن).

فأشارت في وصفها هذا إلى حقيقة يتميز بها حديث (ﷺ) ـ وما أكثر خصائصَه ـ وهي حسن الإلقاء الذي يرتكز على الجرس والنبر ومراعاة مواطن الفصل والوصل.

وقد حدد القرآن الكريم رؤوس الآيات ومحالّ الوقوف بأنواعها وما ذاك إلا رعاية للمعنى ولقد

---

[1] وفي روايــة [أعطيــت فواتح الكلام، وجوامعه، وخواتمه] فيض القدير ج1/ صفحة: 565 الحديث رقم 1170 وانظر أيضاً مقدمة كتاب: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم/ ابن رجب الحنبلي.

كان (ﷺ) يتفقد مقاطع الكلام كتفقد المُصرِم صريمته[1].

لعمري إن هذا لآية البيان، وغاية الجمال.. فهو وحده كفيل أن يلقي على الكلام هالة من الجمال وإهاباً من الروعة..

فهذه الصفة كان يتفقدها المأمون في كلام البلغاء من الكتّاب، يتلذذها ويهيم بها، إذ كان يقول: "ما أتفحص من رجل شيئاً كتفحصي عن الفصل والوصل في كتابه والتخلص من المحلول إلى المعقود.. فإن لكل شيء جمالاً، وحلية الكتّاب وجماله حسن إيقاع الفصل موقعه، وشحذ الفكرة وإجالتها في لطف للتخلص من المعقود إلى المحلول"[2].

إن العبارة تحمل طاقات. فضلاً عن المعنى ـ لا تدركها آذان كثير من الناس وقد أوتي رسول الله (ﷺ) تلك الأذن التحليلية التي تتفطن لمناحي القول ومذاهبه منذ أخبره الله عز وجل ﴿ولتعرفنهم في لحن القول﴾ سورة محمد الآية: 30. فلم يتكلم بعد نزول هذه الآية منافق عند رسول الله (ﷺ) إلا عرفه.

إن هاته الآية تشير بفحواها إلى أن العبارات والنبرات تحمل شحنات نفسية تكشف عن خبايا ذات الصدور.

وما أرهف إحساس الخليفة عثمان رضي الله عنه حين قال:

"وما أسر أحد سريرة إلا أبداها الله على صفحات وجهه، وفلتات لسانه"[3].

وهذا الأمر ليس بميسور إلا لقلة من النحارير.. وهو أمر لم تكشف عنه الدراسات بعد. فتحدد أدواته وتضبط مقاييسه..

إن تلك الآيات وهذه الأحاديث منشطات للبحوث العلمية التي تعمل على تطوير وتعميق الدراسات اللغوية.

فمن الممكن أن يسفر البحث في الأحاديث الشريفة التي نلمس فيها أحكاماً نقدية على القول والعبارة، يسفر عن نتائج مذهلة جديدة في علم اللسان عموماً واللسان العربي على الخصوص. وذلك في مثل قوله (ﷺ): [ما أقلت الغبراء ولا غطت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذر] حيث يلفت الانتباه إلى ملمح الصدق في اللهجة.

وكقوله: [إن من البيان لسحرا] محللاً عبارات عمرو بن الأهتم[4] التي علق عليها رسول الله

---

(1) كتاب الصناعتين ـ صفحة: 498.

(2) نفس المرجع، صفحة: 500.

(3) انظر تفسير المراغي/ ج26/ صفحة: 72.

ولعله تنسمها (عثمان) من الآية الكريمة واستوحاها من قوله عليه الصلاة والسلام:

[ما أسر أحد سريرة إلا كساه الله جلبابها إن خيراً فخير وإن شراً فشر].

(4) كان عمرو خطيباً بليغاً شاعراً مجيداً يقال لشعره "الحلل المنشرة" وهو صاحب البيتين:

ﷺ بهذا الحكم الرَّاقِي فينظر هل مرد ذلك إلى المعاني؟ أم إلى المباني؟ أم إلى المنطق الذي يحكمها؟ أم إلى الاعتدال في الحكم في حالتي الرضا والغضب؟ أم إلى الصدق في التعليل؟ أم إلى أمر آخر...؟[1]

ونحو إخباره (ﷺ) عن ذلك الرجل الذي حمد الله فأصاب بعبارته[2] ما فاق كل تصور.. حتى عجبت منه الملائكة الكرام.

وكَثَناء رجل على الله عز وجل وهو قائم يصلي خلف النبي (ﷺ) فعجب النبي لعبارته فقد فتحت لها أبواب السماء[3].

وقريب من ذلك عبارة الرجل التي ابتدرها اثنا عشر ملكاً أيهم يرفعها؟[4].

ومثلها كلمة الرجل التي ابتدرها بضعة وثلاثون ملكاً أيهم يكتبها أول؟[5] "وكحكم ضماد بن ثعلبة الأزدي حين سمع فاتحة خطب النبي (ﷺ) [إن الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له...] إلخ.

فقال: أعِدْ علي كلماتك هؤلاء فأعادهن عليه ثلاث مرات. فقال ضماد:

لقد سمعت قول الكهنة، وقول السحرة، وقول الشعراء. فما سمعت بمثل كلماتك هؤلاء، ولقد بلغت قاعوس البحر.. هات يدك أبايِعك على الإسلام.."[6].

وعليه فإنَّ دراسة الأسلوب يجب ألاَّ يُنظر إليها على أنَّها تتعلَّق بدراسة الشكل فترتبط بالألفاظ والعبارات كما هو شائع؛ إذ الأسلوب أعمق من ذلك؛ إنه يلمس الأفكار ويلتبس بالخيال ويمتزج بالمشاعر والصور، ينصهر كل ذلك في ظاهر من اللفظ والعبارة، عند تأدية المطلوب وتبليغ المقصود.

هذا، وإنَّ البحث في الأساليب العربية لتجديدها ومُحاولة تطويرها من الدَّاخل وبلْورة نظريتها، لا يُمكن أن تجتَنى ثمارُه اليانعة ما لَمْ يَعُدْ البحثُ إلى دراسة الحديث النبوي الشريف الذي أهملته الدراسات اللغوية على الخصوص عبر القرون الخوالي؛ إذ لم يَره الجمهور من النحاة واللغويين شاهداً على القواعد؛ بَيْنَما اعتمدوا من الشواهد الشعرية حتّى غير المنسوب منها والذي لا يُعرَف

ذريني فإن البخل يا أم مالك	لصالح أخلاق الرجال سروق
لعمري ما ضاقت بلاد بأهلها	ولكن أخلاق الرجال تضيق

(1) راجع مناسبة الحديث الشريف لتتبيَّن حقيقة هذه الاستفهامات.

(2) وهي "اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك".

(3) عبارته "الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا"/ تحفة الذاكرين صفحة: 156.

(4) عبارته "الحمد لله كثيراً طيباً مباركاً فيه" تحفة الذاكرين صفحة: 157.

(5) كلمته "ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه" تحفة الذاكرين صفحة: 162.

(6) علم الحديث/ لابن تيمية/ تحقيق وتعليق موسى محمد علي/ عالم الكتب ـ ط2/ 1985م.

قائله. وعلّلوا ذلك بحُجَج واهية لا تثبت عند الفحص والتدقيق.

لَعَمْري إنه لإجحاف في حقّ أحاديث نبيّنا التي نُقلت في سَلاسِل ذهبية من النقول التي لم يَفُزْ بمِثْلِها قولُ بشر بعدَهُ (ﷺ).

وحين تلتفت الدراسات إلى هذا النقص وتستدرك هذا الضعف بالاتجاه إلى دراسة الحديث النبوي الشريف دراسة أسلوبية لغوية، دراسةً واعية متأنّية حينَها تَقِفُ على كنوز من أفانين القول وأطايب البلاغة تحدّد معالم الأسلوب العربي البليغ الراقي وعندها تُستقصى جوانب النّظم وتُستكمل النظريةُ ويُوصَل الأول بالآخر.

وفيما لوّحنا إليه آنفاً تنويرٌ لِمنْ رام سلوك هذا النّهج الطريف والمسلك الشّريف.

***

مصادر المقال ومراجعه:

1- الأسلوب - لأحمد الشايب - ط: 2 - 1966 - مكتبة النهضة المصرية.

2- الإعجاز في دراسات السابقين - عبد الكريم الخطيب - ط1: 1974م.

3- الإمتاع والمؤانسة - لأبي حيان التوحيدي [د. ط] دار مكتبة الحياة.

4- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري - محمد حسين أبو موسى - دار الفكر العربي [د. ط].

5- تفسير الكشاف - الزمخشري - مطبعة انتشارات - افتاب - تهران.

6- تفسير المراغي - مصطفى المراغي - دار إحياء التراث العربي - بيروت.

7- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً - ابن رجب الحنبلي - دار الجيل بيروت. د. ت

8- علم الحديث - لابن تيمية - تحقيق وتعليق موسى محمد علي - عالم الكتب - ط2: 1985 م.

9- فيض الخاطر - أحمد أمين - ط: 1989 - مطبعة أنيس، الجزائر.

10- فيض القدير - للعلامة المناوي - ط: 2: 1391هـ/ 1972م دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.

11- كتاب الصناعتين - لأبي هلال العسكري - تحقيق مفيد قميحة - ط: 2: 1984 - دار الكتب العلمية بيروت.

12- المثل السائر - ضياء الدين بن الأثير - ط1 - 1380هـ - 1960م - دار النهضة - الفجالة - القاهرة.

□□□

مستقبل اللغة العربية:
حوسبة المعجم العربي
ومشكلاته اللغوية والتقنية أنموذجاً

د.عبد الله أبو هيف*

ملخص البحث:

***يتفق** معظم الدارسين والمعنيين باللغة العربية على أن مستقبل اللغة العربية مرهون برؤية تحديات العصر التي تنضوي تحت لواء امتلاك سلطة المعرفة بمفهومها الجديد، وقوامها المعلوماتية والاتصالات والتقانة (التكنولوجيا) بالدرجة الأولى.وقد خصصت البحث في مدار حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أنموذجاً. ومهدت له بمقدمة تؤطر الموضوع الرامي إلى الإندماج بمجتمع المعلومات عامةً وعلاقة اللغة العربية بالحوسبة والنظر إليها لدى اللغويين العرب خاصةً، وألمحت إلى بعض تحديات الحوسبة على سبيل المثال لا الحصر، لأنها كثيرة، مثل النشر الإلكتروني وأهمية تعريبه. وأفردت حيزاً لمعاينة مسألة التفكير العربي بالحاسوب وتطوير استطاعة اللغة العربية المعلوماتية.*

ونظرت في مفهوم حوسبة المعجم العربي وواقعه، ثم عالجت، على سبيل التخصيص بعض قضايا تحديات حوسبته، مثل النحو وتيسيره من جهة، والتغيرات الدلالية من جهة ثانية، ووضع المصطلحات وتوليدها من جهة ثالثة، وتوظيف التقنيات العصرية من جهة رابعة، وختمت البحث بالحديث عن آليات معجم عربي جديد.

وأوردت في الخاتمة خلاصة البحث من خلال إيراد بعض الحلول لهذه المشكلة اللغوية والتقنية.

***

* مدرس في جامعة تشرين (اللاذقية).

تواجه اللغة العربية تحديات راهنة ومستقبلية كثيرة مما يستدعي عمليات النهوض بواقعها ومجاوزة أوضاع التهميش والإهمال والركود في معالجة مشكلاتها المتصلة بمخاطر الاستتباع والهيمنة والعولمة، ما لم تواجه هذه المشكلات بالإسهام العربي في إنتاج مجتمع المعلومات، وثمة خطر أشد، ناجم عن الضعف العربي الداخلي في النظر إلى هذه المشكلات لدى الجهات المعنية باللغة العربية ومن وزارات التربية والثقافة والإعلام والتعليم العالي إلى المجامع اللغوية ومؤسسات البحث العلمي والنشر والمعنيين باللغة العربية علماء وأدباء وفنانين وفنيين استسلاماً أمام هذه التحديات ومؤثراتها الأجنبية المتفاقمة. على أن الأمر يتعلق بمسألة حيّة هي أن مواجهة العولمة تعني الإسهام في امتلاك سلطة المعرفة بمفهومها الجديد الذي لا يخرج كثيراً عن أهداف مجتمع المعلومات في إثارته لقضايا حقوق الإنسان وحرية الرأي وإدارة الانترنيت والتنوع الثقافي، وتسميّ بعض الأطراف الأمر الأخير "الاختلاطات الثقافية" عند التذرع بمواجهة العولمة، ويستدعي ذلك، بالنسبة للغة العربية ربط المعلوماتية بالتنمية اللغوية لأن المشكلات اللغوية لا تتصل بالجانب اللغوي وحده، فثمة اندماج واسع وعميق للغة في مجتمع المعلومات المستقبلي إذ أردنا المشاركة فيه والانضواء تحت لوائه، وإذا كان مجتمع المعلومات ما يزال في مرحلة الطفولة كما أشارت القمة العالمية لمجتمع المعلومات (جنيف 17 كانون الأول 2003)، فإن الإسهام في إنتاج المعلومات هو المنطلق الرئيس لمواجهة التحديات الراهنة والمستقبلية، وتستند هذه المواجهة للتنمية اللغوية إلى حلول قومية ووطنية للبنية التحتية للمعلوماتية بجوانبها " الاقتصادية" و"حماية الملكية" و"الأمن الثقافي" والتعليم المتخصص وغير ذلك، وأظهرت القمة المذكورة أن تحدي اللغة وثيق الصلة بتحدي التعليم والتدريب التقني على المعلوماتية[1] لإدخال اللغة العربية في مجتمع المعلومات المقبل الذي بدأت علاماته وبشائره بالنسبة للكثيرين بالإشراق والفاعلية، ولعل أهم مشكلة مستقبلية بالنسبة للغة العربية وتنميتها هي الإسهام في تقليص الفجوة الرقمية بين المجتمعات العربية ومجتمع المعلومات.

وقد اخترت أن أعالج مسألة حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أنموذجاً لتحديات العصر أمام مستقبل اللغة العربية.

1. مقدمة (تأطير علاقة اللغة العربية بالحوسبة):

شكلت نظرية المعلوماتية، ولاسيما الحوسبة، تحدياً معرفياً بالنسبة للغة منذ نضج هذه النظرية النسبي في أربعينيات القرن العشرين، ورأى ميلكا افيتش Milka Ivit في كتابه "اتجاهات البحث اللساني" Tends in Linguistics أن هذه النظرية طوّرت الدرس اللغوي المعاصر بتعاضدها مع المناهج المعرفية الحديثة مثل اللسانيات البنيوية "فيما وضحته من أن اللغة نظام يتشكل من وحدات محددة تحديداً دقيقاً، ويرتبط بعضها ببعض بعلاقات متبادلة، وأن هذه الوحدات محدودة من حيث

[1] قمة المعلومات (جنيف 2003) هل تقلص الفجوة الرقمية؟ في مجلة " السياسة الدولية" (القاهرة)، ص69 ـ86.

العـدد، وليسـت كبيرة، ولكن توليفاتها تمتد إلى ما لا نهاية. واعتماداً على هذه المقولة نجح علماء الرياضيات في تطبيق منهجهم التحليلي على اللغة"[1].

ونهـض البحـث العلمي الذي أفضى إلى حوسبة اللغة على مميزات متعددة لابد من مراعاتها والأخذ بها مثل العلاقة بين المنطوق والمكتوب، والعلاقة بين الصريح والضمني، والعلاقة بين اللغة ومفاتـيحها الرمزية والرقمية (شيفراتها) والعلاقة بين قواعد الاستصحاب اللغوي (أصل الوضع ـ أصـل القاعدة ـ العدول عن الأصل ـ الرد إلى الأصل..) والعلاقة بين بلاغية اللغة وبلاغتها التي تـؤدي إلـى تفـاقم عمليات التناقل المفتاحي الآلي (الشيفري)، والعلاقة بين اللغة والمفتاحية الآلية (التشـفير)، والعلاقة بين الحوسبة والوحدات اللغوية المختلفة (المعجمية ـ الصرفية ـ الصوتية ـ النحوية ـ الدلالية ـ التركيبية) ضمن بُناها الخاصة لدى التوليد والتحويل والتوزيع... إلخ. ويتطلب ذلـك الإجابـة عـن مصاعب جمة هي تحديات في الوقت نفسه فيما يخص الأصول والزوائد من السـوابق واللواحـق ونحوية الآلة وإجراءاتها التقنية التالية، ناهيك عن مسائل التواصل القائمة على الحلـول التقنية للمجاز والاستعارة والرمز والأمثولة والتمثيل الثقافي الذي ينتقل من ثقافة الكلمة إلى ثقافة الصورة، وفي سبيله للتأطير بالثقافة الرقمية.

لقـد تنـبه اللغويون العرب مبكرين إلى ضرورة العناية باللغة العربية والتنبه للمخاطر المحدقة بهـا فيما يفرضه العصر من تحديات، فأفتى عدد كبير من كبار الكتاب والأدباء عام 1923 بفتاواهم لصون لغتهم وتطورها "إزاء المدنية الغربية الحديثة وما يجدر به أن يقتبسه منها. إلى غير ذلك من المسـائل الخطيرة التي تشغل أذهان المفكرين"[2]. ورأى المفكرون العرب مثل إخوانهم من اللغويين أن تحديـث اللغة العربية يستدعي استخدام المعاجم والقواميس في شغلها الجديد والمعاصر بالاستفادة مـن مبـتكرات الحضارة وعلومها التي تسير في العالم بخطوات سريعة لا يمكن اللحاق بها، دون جهود مخططة ومبرمجة ومدروسة، وهو أمر لم يعد العرب أنفسهم له، بوصفها مشكلة حضارية في اعـتقادهم، وأضاف معن زيادة (لبنان) على سبيل المثال "أن حل المشكلة اللغوية يكون عبر المزيد من التعليم والثقافة وارتفاع مستوى العلم والمعرفة"[3].

ولطالمـا دعـا اللغويـون العرب إلى تنمية اللغة العربية في العصر الحديث، ولاسيما تطوير المعـاجم العامـة والخاصة، فكتب عبد العزيز بنعبد الله (المغرب) أن المكتب الدائم لتنسيق التعريب فـي الوطـن العربي الذي تأسس عام 1969 عني ببحوث العلماء والمجامع اللغوية وبنشاط الكتّاب والأدبـاء والمترجمين وبالتعاون مع شعب التعريب في البلاد العربية وبالعمل بكل الوسائل الممكنة علـى أن تحـتل اللغـة العربية مكانتها الطبيعية في الثقافة العربية، وبمتابعة حركة التعريب خارج حـدود الوطن العربي، وأورد إنجازات هذا المكتب في تنسيق المصطلحات وتأليف المعاجم العلمية

(1) اتجاهات البحث اللساني: ميلكا افتيش. ص432.

(2) فتاوى كبار الكتّاب والأدباء في مستقبل اللغة العربية ونهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدنية الغربية". ص3.

(3) المصدر نفسه. ص228.

والمعاجم الخاصة بالمصطلحات الحضارية جزءاً من معجم المعاني والمعجم المقارن الهادف إلى تفصيح العامية وإصدار دورية فصلية " اللسان العربي".. إلخ [1]، على أن هذه الجهود لم تلتفت إلى تأثير نظرية المعلومات على اللغة العربية، بينما تواصل هذا التأثير على اللغة منذ خمسينيات القرن العشرين.

واللافت للنظر أن غالبية اللغويين العرب غفلوا عن تأثيرات الحوسبة على الدرس اللغوي العربي، ومنه المعجم حتى وقت متأخر، فكتب أحمد أبو سعد (لبنان) عن " المعاجم العربية في واقعها الراهن وخطة تطويرها" عام 1997، واقتصر في رسم الخطة المتبعة في وضع المعجم المنشود على ثلاث تجارب قام بها، لا علاقة لها بحوسبة المعجم، وهي جمعه ألفاظ الحياة الدائرة على ألسنة العامة من أبناء الشعب في البيت والشارع والسوق والورشة والحقل ومجموع تراكيبهم وعباراتهم الاصطلاحية التي يأتون بها في تضاعيف كلامهم، وضمها في كتاب أصدره عام 1987 بعنوان "قاموس المصطلحات والتعابير الشعبية"، والتجربة الثانية هي قيامه بجمع طائفة كبيرة من التراكيب والعبارات التي استعملت في التاريخ قديمه وحديثه بمعان تتجاوز معانيها المعجمية إلى الدلالة على معان أخرى اكتسبتها من اصطلاح الناس على استعمالها بهذه المعاني، وصدر هذا الجمع في كتاب عام 1987 أيضاً، وجعل عنوانه "معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية العربية القديم منها والمولد"، والتجربة الثالثة هي انصرافه إلى جمع ما يظن من كلام الناس أنه عامي، وهو صحيح فصيح، أو ما هو وارد في قواميس اللغة، ولكنه غير مستعمل في كتابات الكتّاب، وغرضه من ذلك أن يعيد الاعتبار لما صحّ من كلام العامة داعياً إلى استعماله، لما فيه من وهج الحياة، ولاعتقاده أنه قد يتوافر فيه من الخصوصية وقدرة التعبير ما لا يتوافر في غيره، وقد ظهر عمله هذا عام 1990 بعنوان "معجم فصيح العامة". ويتأكد اشتغاله المعجمي بعيداً عن الحوسبة في المخطط الواجب الالتزام به، ويتألف من إجراء عملية مسح شاملة للمادة اللغوية تشمل نتاج كل العصور، ودراسة ما جمع من المادة اللغوية في ضوء ما تدعو إليه الحاجة منها وإسقاط الممات والمهجور والحرص على إيراد معلومات عن اللفظ أكثر من مرادفه ونقيضه وتفسيره بما يتفق مع العلم وتقديم الشروح والتعريفات للقارئ خالصة مختصرة واضحة لا غموض فيها، فالمعجم لإزالة العجمة لا للزيادة فيها، وأخذ التطور الدلالي بعين الاعتبار إثبات معاني الكلمات بما يحقق دلالتها القديمة والوصل بينها وما تطور إليه معناها في مجال الاستعمال، وفتح صفحات المعاجم لكلّ ما تولّد حديثاً ودمجه في متنها والاستفادة من لغة العامة في ما وضعته لما ليس له مقابل في الفصيح [2].

ولعل الاهتمام الأول بحوسبة اللغة هو الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، حين خصّصت إشكالية استعمال اللغة العربية في مجال اللغة العربية بدراسة مستفيضة قام بها عدد من المختصين بالمعلوماتية بالدرجة الأولى. فليس هؤلاء من علماء اللغة أو المشتغلين بها، غير أن

---

[1] "المعاجم الحديثة العامة والخاصة" :عبد العزيز بنعبد الله : في كتاب "تنمية اللغة العربية في العصر الحديث"، ص132 ـ147.

[2] المعاجم العربية في واقعها الراهن وخطة تطويرها: أحمد أبو سعد :ص224 ــ 225.

أطـروحاتهم فـي منـتهى الأهمية مما يستدعي تضافر جهودهم مع اللغويين العرب باختصاصاتهم المـتعددة، فقـدم محمـد بـن ساسـي (تونـس) نبذة تاريخية عن استخدام اللغة العربية في مجال المعلوماتـية، اقـترح مروان البواب ومحمد حسان الطيان (سورية) وسالم الغزالي (تونس) أسلوب معالجـة اللغـة العربية في المعلوماتية (الكلمة والجملة عند الباحثين الأولين والمعالجة الآلية للكلام المـنطوق عند الثالث)،ووضع محمد مراياتي (سورية) توصيفاً عملياً لتعامل الأجهزة والمعدات مع الحـرف العربـي، ووضـع محمـد بـن أحمد (تونس) رؤية علمية للغة العربية والنظم الحاسوبية والبرمجـيات، وأكمل أحمد أبو الهيجاء (الأردن) هذه الرؤية بتحديد المواصفات والمقاييس لتعريب المعلوماتـية، علـى أن اهـتمام هؤلاء الخبراء لم يجاوز تشخيص إشكالية حوسبة اللغة العربية إلى حوسبة مكوناتها مثل المعجم والمفتاحية الآلية لعلائقه الكثيرة الناجمة عن هذه الحوسبة، فذكر محمد بـن ساسـي علـى سبيل المثال أن الإشكالية قائمة على تقديم حلول لكتابة الحروف العربية لبعض الأقطـار والمـنظمات العربية التي تطالب بأجهزة معربة، ويستلزم ذلك وضع مفتاحية آلية (شفرة) عربـية موحدة حتى يلتزم بها كل مسوقي تجهيزات الحاسوب، لأن ذلك سند البرمجيات في تعريب التطبـيقات الحاسوبية والبرمجيات، وهي عملية تهتم خاصة بإيجاد حد بينيّ وبين البرنامج والمستفيد باللغـة العربية، و"تعريب نظم تشغيل الحواسب وتعريب البرمجيات التي أعدت بطريقة تساعد على تعريـبها، ذلـك فـي نطاق ما يسمى بعملية تدويل البرمجيات، وهي منهجية اعتمدت حديثاً لتغطية الحاجات المتزايدة لملاءمة البرمجيات إلى لغات ومحيطات ثقافية واجتماعية معينة"[1].

وذكر محمد مراياتي أن ثمة إشكالية تستدعي مضاعفة الجهود لوضع تعامل الحرف العربي مع الأجهزة والمعدات مثل:

"1ـ ترميز الحرف المكتوب وتقييسه.

2ـ ترميز الحرف المنطوق.

3ـ توزع الحروف العربية على لوحة الملامس.

4ـ تقييس الأقلام العربية وإظهارها على الشاشات والطابعات.

5ـ تحرير النصوص وتنضيدها.

6 ـ معاملة الحرف العربي على شبكات الاتصال من حيث نقل المعلومات أو أمنها.

7 ـ ضغط النصوص العربية بغية خزنها في ذاكرة الحاسوب اقتصادياً.

8ـ تحاور المعوقين مع الآلة باللغة العربية"[2].

[1] استعمال اللغـة العربية في مجال المعلوماتية ـ نبذة تاريخية :محمد بن ساسي، في كتاب " استخدام اللغة العربية في المعلوماتية"، ص19.

[2] تعامل الأجهزة والمعدات مع الحرف العربي: محمد مراياتي، في المصدر السابق نفسه ص79.

واعترف هؤلاء الخبراء، على أهمية إنجازهم في حوسبة اللغة العربية خلال ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته، بأن السعي لحوسبة اللغة مازال قاصراً، "ولابّد من الإسراع في العمل في نطاق لجنة عربية موحدة تعمل تحت مظلة عربية حتى نتمكن من التوصل إلى مواصفات عربية موحدة"[1].

وكانت جهود نبيل علي (مصر) الأبرز في درس حوسبة اللغة العربية من خلال الشروع في البرمجيات التي ميزت بين هندسة اللغة (هندسة) واللغويات الحاسوبية (علوم الحاسوب) ونظرية المعرفة (الفلسفة) تمهيداً لوضع إطار تقانة المعلومات من منظور لغوي. إن علاقة اللغة بهندسة الحاسوب متبادلة حين يستخدم الحاسوب لإقامة النماذج اللغوية وتحليل فروعها المختلفة،وذكر قائمة من تطبيقاتها في مجال اللسانيات هي:

ـ الصرف الحاسوبي Computational Morphology.

ـ النحو الحاسوبي Computational Syntax.

ـ الدلالة الحاسوبية Computational Semantics.

ـ المعجمية الحاسوبية Computational Lexicology.

ـ علم النفس اللغوي الحاسوبي Computational Psycholinguistics.

ويستدعي كلّ مجال من هذه القائمة تطويراً للغات البرمجة التي تقرّب بين " اللغات الاصطناعية واللغات الطبيعية بهدف تسهيل التعامل مع الكومبيوتر دون وسيط برمجي. إن الهدف الأسمى لبرمجة الكمبيوتر هو أن يتعامل الفرد معه مباشرة بلغته الطبيعية، لا من خلال لغات اصطناعية مثل البيسيك والفورتران والكوبول وخلافه.. يمكننا القول إن علم اللغة الحديث قد دخل إلى مصاف العلوم الدقيقة من المدخل السليم، فقد قام على النموذج الرياضي للنحو التوليدي الذي يتميز بقابلية عالية للمعالجة الآلية Computationally وبالتالي للتطبيق الهندسي العلمي"[2].

ويلاحظ أن الدراسات اللسانية العربية بتعبير مازن الوعر (سورية) قد حوت "محاولات جادة لتطويع تقنيات الحاسوب للغة العربية بما يتوافق مع شخصيتها ومحارفها ورسومها من جهة، ولمواءمة قواعد اللغة العربية وخصائصها للحاسوب من جهة أخرى بادئة ببرمجة الحروف والنصوص العربية بهدف تحسين الاتصال الآلي بين الإنسان والحاسوب"[3].

ونجم عن هذه المحاولات إشكاليات تتطلب المعالجة المستمرة، ولاسيما المعرفة اللغوية الصرفية والصوتية والتركيبية والدلالية كما أشرنا في مطلع البحث، إذ لا يتعلق الأمر بالاشتقاق والنحت أو بظاهر الألفاظ فحسب، بل يجاوزه إلى التأصيل والمقارنة والعقلنة والنظم المستوعبة

---

(1) المواصفات والمقاييس لتعريب المعلوماتية: أحمد أبو الهيجاء، في المصدر السابق نفسه، ص180.

(2) الثقافة العربية وعصر المعلومات : نبيل علي، ص257 ــ 258.

(3) اللسانيات والحاسوب واللغة العربية: مازن الوعر، في صحيفة "رؤى ثقافية" (دمشق)، ص23.

لثنائيات اللغة الجمة كالأصيل والدخيل والفصيح والعامي والعربية والأجنبية والعربية والفئوية المحلية ..إلخ.

وتتفاقم هذه الإشكاليات ما لم تتلاق الوظائف الحاسوبية في تثمير أبعاد اللغة العربية وثراء معانيها وخصوصيات بناها كالحاسوب النسبي Analog والرقمي Digital نحو تفعيل النظم الإشارية والرمزية والدلالية للكلمة في نسيجها التركيبي والمجازي.

صار لازماً وميسوراً في الوقت نفسه تحديث اللغة العربية من خلال الحوسبة للإجابة عن المشكلات اللغوية والتقنية الكثيرة، ومنها حوسبة المعجم العربي.

2. اللغة العربية وتحديات الحوسبة:

ثمة تحديات كثيرة للحوسبة أمام اللغة العربية من النشر الإلكتروني وأهمية تعريبه إلى شمولية منظومة اللغة العربية بالحاسوب، وأكتفي بالإشارة إلى قضية التفكير العربي بالحاسوب وتطويره استطاعة اللغة العربية المعلوماتية تمهيداً للنظر في حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية.

إن النظر في تحديات المعلوماتية أمام اللغة العربية يستدعي مواجهة قضية التفكير بالحاسوب، كتابة وتثقيفاً واستعمالات تقنية في المهن والأعمال الكثيرة التي يقوم بها الحاسوب. وثمة من يبادر إلى القول إننا ربحنا أشياء مثل السرعة والتخزين والخيارات الآنية ولكننا خسرنا أشياء مثل التدقيق والتأمل والمراجعة الأسلوبية. غير أن القضية أعقد من ذلك بكثير، لأنها قضيّة متعددة الوجوه والإشكاليات من النطق إلى الكتابة إلى الإيصال إلى الابتكار والإبداع مما يتعلق بطبيعة اللغة نفسها وبخصائص اللغة العربية في استخداماتها المعلوماتية، وقد ثبت بالممارسة طواعية اللغة العربية لتقانات المعلوماتية سواء في أساليب معالجة الكلمة والجملة،أو في المعالجة الآلية للكلام المنطوق، أو في تعامل الأجهزة والمعدات مع الحرف العربي، والأهم قابلية اللغة العربية واستطاعتها المثلى لاحتواء النظم الحاسوبية والبرمجيات، مثلما ثبت أيضاً سعة ميادين استخدام اللغة العربية في المعلوماتية كالتوثيق والتخزين والتعليم والتعريب والإبداع والاتصال، فحُلت المشكلات المتصلة بالحرف العربي، وصارت المعدات والأجهزة متوافرة نسبياً، ولاسيما أعمارها ومدى انتشارها الإقليمي والمقدرة على الإنفاق المتواصل عليها لمجاوزة صعوبات إنجاز برمجيات ونظم متداخلة ومتطورة، على أن أمراً آخر لابدّ من مراعاته وتقديره وهو أن النظم الأساسية ونظم التشغيل في مجملها أصبحت متاحة باستعمال الحرف العربي، وساعد على ذلك اتساع سوق المعلوماتية العربي مما جعل شركة "ميكروسوفت" تتيح للتداول المستمر عدة نظم معلوماتية مكروية تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات اللغة العربية، حتى غدا ميسوراً استخدام اللغة العربية في ميادين الابتكار والإبداع والاتصال عن طريق الذكاء الاصطناعي وتطويع الخيال المعلوماتي وتقاناته لحاجات استعمال اللغة العربية.

ويذكر محمد بن ساسي (تونس) إشكاليات متعددة لابد للمعنيين باستخدام اللغة العربية في المعلوماتية أن يواجهوها، شأن المشتغلين باللغات الأخرى، بالنظر إلى التقدم الهائل والمتسارع لتقانات المعلوماتية وإمكاناتها الجبارة مثل " الإشكاليات التي كانت متمحورة حول الحرف العربي فأصبحت الآن متمركزة حول اللغة ككل، من مصطلحات إلى معالجة الكلمات و الجمل (استخراج الجذور ــ تطبيق الأوزان ــ وضع خوارزميات للغة) من ناحية، وتوفير تطبيقات تلبي حاجة المستفيد من ناحية ثانية. كما أن التقييس لم يؤدِ دوره إلاّ في بعض الحالات النادرة، فالمواصفات العربية لم تطبق في غالبيتها، لأن الأقطار العربية لم تتخذ الإجراءات العملية لتطبيقها، ولم تقم بالعمل التحسيسي اللازم. وثمة أيضاً ضعف المصطلحات وفقدانها الذي أصبح عائقاً مهماً أمام تعريب المعلوميات ونشرها والاستفادة منها على أحسن الوجوه"[1].

إن ثمة جهوداً كبيرة مبذولة اليوم بين علماء العربية والمعلوماتية لمواجهة مثل هذه الإشكاليات وأشير، على سبيل المثال، إلى جهد توصيف العربية، مثلما فعل نهاد الموسى (الأردن)، تمهيداً لإدغام اللغة العربية وقواعدها وخصائصها في المعلوماتية، إذ " يتوجه الوصف بكلّ ما ينظمه من عرض النظام اللغوي إلى الإنسان بما ركب في العقل الإنساني من قابلية لاستدخال هذا النظام بقواعده ومعطياته وآليات عمله في معالجة ذلك وبرمجته. وهي قابلية كامنة في العقل الإنساني تزوّده بحدس قادر على ملء ثغرات الوصف"[2].

ومبلغ القول، حسب ما ذكره الموسى، أن الوصف للإنسان وأن التوصيف للحاسوب، فللإنسان حدس، وليس للحاسوب حدس، وللإنسان فهم وليس للحاسوب، حتى الآن، فهم. ويفيد هذا الرأي أن توصيف اللغة (من أجل استخدامها في الحاسوب مثلاً) يتخذ بعدين آخرين: كمياً ومنهجياً. أما الكمي فيتعلق بالذاكرة الحافظة؛ ذلك أن ذاكرة الحاسوب تفوق الذاكرة الفردية من هذه الجهة؛ إذ يمكنه استيعاب معجمات اللغة ونصوصها بل تراثها جميعها، فإذا رتب له المرء مفاتيح ذلك أمكنه استدعاء كل ما شاء من المعطيات التي يشتمل عليها بأسرع وأوسع مما تطيقه الذاكرة الفردية[3].

ولو تأملنا فضاءات استخدام اللغة العربية في نظم تشغيل المعلوماتية لهالتنا النتيجة على الرغم من أن مجهودات التعريب، حسب ما ذكره محمد بن أحمد (تونس)، لم تكن في مستوى هذه الأهمية الوظيفية، ويمكن تفسير هذا العزوف بصعوبة الموضوع وبضرورة تشريك أو إقناع مصنعي الحواسيب بهذه الضرورة، فمازال موقف الشركات المصنعة للحواسيب متوسطة الحجم وكبيرته يعتمد على إقرار ضرورة تشغيل الحواسيب في محيط ثقافي مغاير للمحيط الذي شهد نشأتها دون الاقتناع بضرورة استنباط نظام تشغيل يكون عربي التصميم والتطوير والاستفادة.

---

[1] استخدام اللغة العربية في مجال المعلوماتية: نبذة تاريخية"، مصدر سابق، ص20.

[2] التوصيف: مقاربة في حوسبة العولمة" : نهاد الموسى، في كتاب، مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية"، ص390.

[3] المصدر السابق نفسه، ص404 ــ 405.

أي أن مجهودات شركات تصنيع الحواسيب خيّرت الاعتماد على قدرتها الذاتية بالتعاون في بعض الأحيان مع خبرات عربية عاملة تحت لوائها لإصدار نسخ عربية أو بصفة أدق نسخ من نظم التشغيل قادرة على التعامل مع الحرف العربي تحصيلاً ومعالجةً واسترجاعاً وعرضاً على الشاشات والطابعات على اختلاف أنواعها.

وبالرغم من تعدّد المعوقات فإن عزيمة تطويع تقانة المعلوميات في مختلف أبوابها كانت وراء عدد من التجارب لأقلمة نظم التشغيل، وإن توجهت معظم هذه التجارب إلى نظم تشغيل الحواسيب العائلية والحواسيب الشخصية.

وقد باتت تجارب تشغيل المعلوماتية باللغة العربية معروفة، وغدت منطلقاً للتطوير القائم والمستمر من حيث المنهجية والغائية، ولعله من المفيد أن نشير إلى بعض هذه التجارب:

فالتجربة الأولى تمت بالكويت من خلال مشروع الأستاذ عبد الرحمن الشارخ وشركته "العالمية" التي صنعت حاسوب عائلي "صخر" يعمل بنظام MSX الياباني والذي تمت كتابته بالعربية مما جعل حواسيب من صنف "صخر" تشتغل في محيط عربي أصيل.

أما التجربة الثانية فهي التي انطلقت ضمن شركة "أليس ALIS" التي بعثها الأستاذ بشير حلمي الجزائري المنشأ بكندا والتي حاولت تصميم نظام عربي ARABIC DOS موائم لنظام MS-DOS المطوّر من طرف بين البرمجيات الأمريكية MICROSOFT لصاحبها Bill Gates قبل أن تتفق الشركتان على إدماج النسخة العربية ضمن قائمة النسخ المتوفرة بعديد اللغات في نظام التشغيل MS- DOS.

أما التجربة الثالثة فهي التي حاول من خلالها بعض الخبراء العرب توفير نظام اليونيكس UNIX بالعربية تماشياً مع ما لاحظوه من أهمية متزايدة لهذا النظام، ولسعة استغلاله سواء على الحواسيب الصغرية أو المتوسطة أو الكبرى[1].

ولعنا بعد ذلك نجاوز الاهتمام بقضية التفكير بالحاسوب إلى المضي عميقاً في تطوير استخدام اللغة العربية العربية واستطاعتها المعلوماتية[2].

3. حوسبة المعجم العربي:

عدّ محمود فهمي حجازي (مصر) حوسبة المعجم من أهم مجالات علم اللغة الحاسوبي وأكثرها تلبية للمتطلبات العلمية والثقافية في الدول المتقدمة في العالم المعاصر. إذ "يقدم الحاسوب خدمات كبيرة للبحث اللغوي والأدبي من خلال المعاونة في إعداد معجمات المدونات، والمقصود بمعجمات

(1) اللغة العربية والنظم الحاسوبية والبرمجيات": محمد بن أحمد، في كتاب " استخدام اللغة العربية ..."، مصدر سابق، ص125.
(2) اللغة العربية وتحديات العولمة": عبد الله أبو هيف، في كتاب "مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة"، ص466 ـ 498.

المدونـــات كل الأعمال المعجمية التي تقوم على الإعداد المعجمي لمجموع الكلمات الواردة في نص محدد". وتتجلى أهمية الحاسوب في صناعة المعجم فيما يلي:

" ـ تعرف الحروف والكلمات آلياً.

ـ تخزين المادة.

ـ ترتيب المادة طبقاً للنظام المطلوب.

ـ استرجاع المادة أو بعضها.

ـ استكمال أجزاء من المادة أو من الشرح.

ـ تعديل بعض المعطيات.

ـ حذف بعض المعطيات.

ـ النقل المباشر إلى المطبعة.

ـ تجديد المعجمات بسهولة.

ـ الحصول على أجزاء محددة من داخل المادة المخزونة لبحثها"(1).

وحدد حجازي فوائد حوسبة المعجم الأخرى في المجالات التالية:

ب ـ إن بنك المعطيات اللغوية يتجاوز تخزين الكلمات إلى النصوص:

ـ يقوم على الحاسوب في كل العمليات المذكورة (في تقصي أهمية الحاسوب في صناعة المعجم).

ـ يخزن النصوص كاملة.

ـ يفيد في تعريف سياقات الاستخدام.

ـ في دراسة الأبنية الصرفية والتصريفات.

ـ في دراسة العلاقات النحوية بين المفردات.

ـ في دراسة مستويات الاستخدام: علمي / صحافي/ رسمي/ ودي...إلخ.

جـ ـ بنك المصطلحات شكل من أشكال الحاسوب يقتصر على المصطلحات وما يتصل بها:

ـ يخزن المصطلحات مصنفة طبقاً للتخصصات العامة والدقيقة.

ـ يذكر المصطلح ومقابلة بلغة أخرى أو أكثر من لغة.

ـ يذكر من المصطلح تعريفاً له.

ـ يمكّن من صنع معجمات المصطلحات وتجديدها وطبعها بسهولة.

---

(1) المعجمات العربية وموقعها بين المعجمات العالمية: محمود فهمي حجازي، ص18.

ـ يعاون المترجمين المتخصصين بتقديم المصطلحات لهم.

ـ تكـون الإفـادة من البنك عن طريق طرفيات Terminal أو بطبع المصطلحات على قرص مدمج CD"[1].

وأضـاف حجازي فائدة أخرى للحاسوب في مراحل صناعة المعجم لدى متابعة نمو المفردات وتكـوّن التراكيـب فـي اللغات العالمية الكبرى مما يتيح لصناعة المعجمات بعد ذلك المساهمة في إحداث نهضة حقيقية في سياق ثقافي مجتمعي.

ووجـد مازن الوعر أن حوسبة المعجم العربي هامة جداً في وضعه وتنظيمه، "ولكنه يفتقر إلى من يقوم بدراسته، لأنّ من يبحث في الاتجاه المعجمي قليل أو نادر في العالم العربي، علماً أن هناك معـاجم حاسـوبية وإلكترونـية متنوعة في الغرب تساعد على السرعة والدقة في إيجاد المصطلح للمفهوم المستحدث"[2].

واجـتهد خـبراء الحواسـيب فـي توصيف حوسبة المعجم، بالنظر إلى منظومتين هما معجم الوحـدات الصـوتية وبـرنامج التأليف اعتماداً على نظام تأليف الكلام العربي، إذ تخزن الوحدات الصـوتية فـي معجـم، وتكـون قابلة للاستعمال في كلمات أخرى، وتعالج "كل واحدة منها بوضع علامـات علـى الجـزء الثابـت في كل من الصوتين اللذين يكونان الوحدة وعلى فترات التذبذب للأصـوات المجهـورة"[3]، وإذا كانت حوسبة المعجم تصل إلى تخزين الوحدات الصوتية ومعالجة الكـلام المـنطوق ، فإن معالجة الكلام المكتوب أيسر، وتفيد حوسبتها في البعد الاتصالي من جهة، وفي خدمة اللغة العربية حفاظاً على الهوية الثقافية من جهة أخرى.

وقـد بدأت بعض المجامع اللغوية العربية بإنجاز مشروعاتها في إطار "حوسبة الذخيرة اللغوية العربـية" مثل المجمع الجزائري للغة العربية؛ بهدف "حيازة أهم نتاج اللغة العربية من أدب وعلوم علـى وسـائط حاسوبية لتوفير بنك معطيات نصية عربية محوسب يمكن نشره عبر شبكة الإنترنت ومن خلال وسائل رقمية ليتسنى لأي مستخدم الإطلاع عليه بكل يسر"[4].

وقـد أفاد موسى زمولي (الجزائر) إلى علامات هذا المشروع وأسئلته قبل الخوض في الأجوبة واقـتراح الحلـول مـن حيـث بـداءة مشروع الحوسبة وشروط انتقاء النصوص لضمّها للذخيرة والمسـتخدم المستهدف لذخيرة اللغة العربية المحوسبة، فثمة مواقع عربية كثيرة على شبكة الإنترنت تجعل قابليات الوصول إلى برمجيات عديدة متاحة مثل نظام القرآن الكريم ونظم المواريث والحديث الشـريف.. إلخ، وضرورة التنسيق فيما يتعلق بإنشاء شبكة بيانات حاسوبية عربية ومواجهة العوائق

---

[1] المصدر السابق نفسه. ص18 ـ 19.

[2] مصدر سابق :مازن الوعر، ص23.

[3] المعالجة الآلية للكلام المنطوق: التعرّف والتأليف: سالم الغزالي، في كتاب "استخدام اللغة العربية في المعلوماتية" مصدر سابق، ص 72.

[4] التجارب الراهنة حول حوسبة النصوص التي تعتمد اللغة العربية": موسى زمولي: في مجلة " اللغة العربية"، ص274.

الفنية التي تتعرض حيازة هذه الذخيرة اللغوية. وعرض زمولي أمثلة من التطبيقات الحالية لحوسبة اللغـة العربـية التي لا تواكب عمليات حوسبة اللغة العربية، ومنها حوسبة المعجم العربي، وأورد عدداً من التوصيات النافعة في هذا الإطار مثل اختيار المؤلفات واختبار المنهجية وتحديد الأولويات والاسـتناد علـى أبحاث اللسانيات وضبط الجانب الفني والمحافظة على سلامة المشروع من خلال اعتماد قواعد وقائية وأمنية وتأمين الموارد البشرية اللازمة والتمويل والتشريعات التي تحثّ المثقفين والمراكز الاتصالية على توفير إنتاجهم على وسائط رقمية لتسهيل مهمة الاستفادة منها[1].

وتـؤدي حوسبة اللغة العربية إلى تسيير شبكة الإنترنت التي تجمع بين " عدة شبكات معلوماتية فـيما بينها لتسمح للمشتركين فيها في كل أرجاء العالم بالتحاور فيما بينهم وتبادل المعلومات"، وهذه" أحـدث وسـيلة اتصال تختزل الوقت والمسافات، وتساهم في رفع مختلف الحواجز التي تحول دون المرور الحرّ للمعلومات إرسالاً واستقبالاً، سواء على مستوى الأفراد أم على مستوى المؤسسات أو الهيئات"[2].

وتلبـي شبكة الإنترنت خدمات كثيرة من نظم نقل الملفات والبريد الإلكتروني إلى النقاش الحرّ والتعلـيم عـن بعـد والإطلاع على المعلومات،وتتدرج الملفات النصية ومثيلاتها في خدمة حوسبة المعجـم العربـي مـثل الصـور الثابتة والأصوات والصور المتحركة والواقع الافتراضي والنص الممـنهل Hyper text (وهـو النص الذي يكون مسجلاً في ملف يتضمن وسائط اتصالية متعددة كالنص والصورة والصوت..إلخ).

وقـد أنجز خبراء المعلوماتية في سورية المعجم الحاسوبي ضمن قاعدة معطيات data base وعلـى القوانيـن الصرفية والنحوية لقواعد الاشتقاق. ويحتوي على جميع الجذور المعجمية الثنائية والثلاثـية والرباعـية والخماسـية. وقد بلغ عددها في إحصائهم 11347 جذراً توزعت على النحو التالي:

115 جذراً ثنائياً،وهذه الجذور هي تراكيب لا اشتقاق فيها.

7198 جذراً ثلاثياً، وهي أكثر الجذور خصوبة.

3739 جذراً رباعياً، وهي دون الثلاثية في الخصوبة.

295 جذراً خماسياً، وهي أقل الجذور خصوبة.

واعـتمدت هذه الإحصائية على خمسة معاجم أصول هي " جمهرة اللغة" لابن دريد و "تهذيب اللغـة" للأزهـري، و"المحكـم" لابـن سـيده، و" لسان العرب" لابن منظور و" القاموس المحيط" للفيروزأبادي، بلغت في مجموعها 43 مجلداً، ومما يجدر ذكره أن المعجم الأكبر " تاج العروس من جواهر القاموس" ستنجز حوسبته في مطلع هذا العام حسب إعلان المجلس الوطني في الكويت.

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص274 ـ 288.

(2) " الإنترنت ـ دراسة اتصالية ومصطلحية" : محمود ابراقن، المصدر السابق، ص300.

كما يحتوي المعجم الحاسوبي على جميع الأفعال الثلاثية والرباعية، المجردة والمزيد، التي بلغ عددها في الإحصائية 23490 فعلاً، وجميع هذه الأفعال المخزنة في المعجم الحاسوبي سماعية، سواء في ذلك أبواب تصريفها الستة للأفعال الثلاثية المجردة أو صيغ مزيداتها الخمس عشر للأفعال المزيدة (12 للثلاثي المزيد و 3 للرباعي المزيد)، واشتمل المعجم الحاسوبي أيضاً على المعارف المعجمية السماعية لا يطّرد فيها قياس نحو أبواب تصريف الأفعال وحروف التعدية ومصادر الأفعال الثلاثية والأسماء الجامدة والصفات المشبهة.. إلخ. أما ما يطّرد فيه القياس كالأسماء المشتقة ومصادر الأفعال فوق الثلاثية، فإن المعجم خلو منها، لأن الحاسوب قادر على توليدها وفق قواعد الاشتقاق المحددة لها، ولا حاجة لأن تكون مخزنة في معجمه[1].

4. قضايا تحديات حوسبة المعجم العربي:

ثمة قضايا هي مشكلات ناجمة عن تحديات حوسبة المعجم العربي، نذكر منها:

1.4. النحو وتيسيره:

يقدم المعجم، فيما يقدمه، معلومات نحوية أساسية مثل التعدي واللزوم والمطابقة والأفعال الناسخة وأفعال المدح والذم والممنوع من الصرف والتمييز والحال والاستثناء وإعراب الأدوات وتعيين الشواهد و الإشارة إلى المسائل النحوية.. إلخ.

وتتصل المعلومات النحوية بالأسس اللغوية الأخرى مثل بيان النطق والإملاء وبيان الصيغ الصرفية وبيان الدلالات بدقة وبيان التراكيب السياقية وبيان المستوى اللغوي للكلمة طبقاً لورودها في مستوى واحد أو أكثر من مستوى وبيان الاستخدام المحلي للكلمة، إن وجد، وبيان موقع الكلمة في تاريخ اللغة ومدى كونها بائدة أو مولدة أو محدثة وبيان تأصيل الكلمة في داخل الأسرة اللغوية وصيغ انتقالها من أسرة لأخرى[2].

وتستلزم حوسبة المعجم تحديد المنطلقات التأسيسية في النحو العربي، وهي مجموعة المعايير والمقاييس المعتمدة لدى النحويين العرب والأوائل، والتخفيف من تعددية المدارس النحوية بالتواضع على هذه القواعد الكلية المستمدة من استقراء اللغة في مصادرها الطبيعية: القرآن والحديث النبوي والشعر والنثر. وقد حصرها اللغويون الجدد فيما يلي:

"1ــ الفصاحة: مواطنها ومقاييسها.

2ــ مستويات الأداء اللغوي.

3 ــ القراءات القرآنية وموقف النحاة منها.

---

[1] أسلوب معالجة اللغة العربية في المعلوماتية: الكلمة ــ الجملة: مروان البواب، (ومحمد حسان الطيان)، في كتاب " استخدام اللغة العربية في المعلوماتية"، مصدر سابق، ص27 ــ 28.

[2] حجازي ، محمود فهمي: مصدر سابق، ص17.

4ـ الشواهد الشعرية: المقبولة منها وغير المقبول.

5ـ الحديث النبوي: هل يستشهد به؟ ولماذا؟

6ـ منهجية البحث: تطبيق أكثر مناهج العلوم المختلفة على النحو"[1].

وتتصل منهجية البحث في تقرير الظواهر النحوية بمفهومها العام باعتماد المنهج الوصفي القائم علـى الإحصاء من جهة وتطبيق بعض أفكار النهج التاريخي والمقارن من جهة أخرى، وقد لاحظ بعـض اللغويين مبكرين أهمية تقرير الظواهر النحوية من سيرورتها التقليدية وقوانينها الخاصة، لا تطبـيق أفكـار النحو الأوروبي أو المناهج الحديثة مثل القواعد التوليدية والتحويلية (تشومسكي) أو نظرية التواصل ومسألة النظم (ياكوبسون)..إلخ.

فذكـر عـبد الصبور شاهين(مصر) في مقدمته لتعريب كتاب هنري فليش Henri Fleish " العربـية الفصـحى: نحو بناء لغوي عربي جديد"Esquisse D'une structure Linguistique L'ARABE CLASSIQUE أن مشكلة الدراسات اللغوية العربية " مشكلة مصطلحات، فما زال أسـاتذة علـم اللغـة الحديـث من العرب يحاولون أن يضعوا ترجمات ومقابلات لما يصادفون من مصطلحات غربية، نتجت من اختلاف التقسيمات أو تصحيح المدلولات"[2].

ولعـل تـأمل دراسـتين تأخذان بنظريتي تشومسكي وياكوبسون المشار إليهما آنفاً يفصح عن صـعوبة تطبـيقهما علـى اللغة العربية ما لم تثمر لدى مواءمتها للمنطلقات التأسيسية للغة العربية صوتية وصرفية ونحوية وتركيبية ودلالية. إن نظرية تشومسكي على سبيل المثال تستند إلى دراسة المبنى اللغوي، ولاسيما وصف بنية الجملة وعلاقتها بالكلمة وكيفية إقامة قواعد عامة تتيح استنباطها بطـرق صورية، ورأى عادل فاخوري (لبنان)، واضع كتاب " اللسانية التوليدية والتحويلية" أن ثمة عـدم مقـدرة لهـذه القواعد التوليدية على تفسير كثير من التراكيب اللغوية العربية، مما دعاه إلى معالجـة القواعد التحويلية وتطبيقها على اللغة العربية. غير أن الصعوبة تتفاقم لدى تطبيقها بمعزل عـن اندغامهـا بقواعـد اللغة العربية، فاستدل من هذه الشواهد وغيرها الكثير في لغة العرب " أن الجملة، إلى جانب البنية الظاهرة، بنية مقدرة تضبط خواصها الجلالية؛ فلكي يؤدي النحو حساباً عن هـذا التميـيز، وجب أن يتضمن من جهة قواعد بنيوية تستطيع توليد البنية المقدرة الأصلية للجملة ومن جهة قواعد تحويلية تشرح مراحل الانتقال من البنية المقدرة إلى البنية الظاهرة"[3].

وتتضـاعف الصعوبات لدى التعامل مع نظرية ياكوبسون، لأن قانون اللغة العربية يختلف كلياً عـن قـانون اللغـة الإنجليزية، لأن التغيّرات الصوتية تقتضي تغيرات في الدلالة، وهذه الفرضية تسـتلزم تمييـزاً بيـن العناصـر الدالة في النظام الصوتي التي يترتب عن تغيرها تغير في المعنى والعناصـر غـير الدالـة أو الخارج ـ نحوية التي ترتبط إما بمجازات صوتية تعبر عن عاطفة أو

---

[1] المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي: عفيف دمشقية، ص9.

[2] " العربية الفصحى: نحو بناء لغوي جديد". هنري فليش، ص14.

[3] اللسانية التوليدية والتحويلية: عادل فاخوري، ص23.

انفعال، أو بتلوينات صوتية مصطنعة كالتي نلاحظها في اللغة اليومية. ويحدد عبد القادر الغزالي (المغرب) إطار الصعوبة بقوله: "وهكذا تعتبر مسألة تعيين الحدود بين العناصر الفونولوجية (الصوتية) والعناصر الخارج نحوية من القضايا الأولية التي يمكن بواسطتها اكتشاف الخروقات المتنوعة التي يحدثها الشكل الشعري على اللغة"[1].

وسعى الشريف ميهوبي (الجزائر) في كتابه "دراسة في التطور والتأصيل" إلى تثمير الدراسات المقارنة في استخلاص القواعد النحوية دون الاستغراق في التباسات ثنائيات اللغة، لأن التأصيل نفسه شديدة الصلة بالقواعد النحوية، وقد طبّق مفهومه للتطور والتأصل في معالجة " تطور الفعل الرباعي في العربية ولهجاتها مقارنة بأخواتها الساميات"، للإجابة عن أصالة الرباعي من حيث دراسة جوانب بناء الفعل أو الصيغة ونشأتها،وكيف تطورت، وقد استعان بأهم الكتب النحوية والصرفية المتخصصة واللغوية العامة، ودعم آراءه بقراءة المعاجم اللغوية المتداولة، وتؤدي مثل هذه الدراسة إلى "فهم كثير من الأصول ومعرفة امتداداتها وتطوراتها"[2].

لابدّ من تقعيد النحو دون تشعبات وتلوينات ناشزة عن أطر القواعد العامة لدى حوسبة المعجم، ويضاف إلى ذلك مسعى التيسير النحوي أو تجديده لمجانبة الإفراط في تفاصيل القواعد النحوية، مثلما فعل شوقي ضيف (مصر) في كتابه " تجديد النحو" (1982)، وقد جعل محمود أحمد السيد (سورية) الإخلاص لقواعد النحو العربي السبيل الأمثل للارتقاء بواقع تعليم النحو ومساعدة المتعلمين على اكتساب مهاراته، وهو أحد مداخل حوسبة المعجم العربي، من أجل "الإبقاء على المصطلحات النحوية التي خلّفها لنا أجدادنا القدامى، وما من لغة في العالم إلاّ ولها قواعدها ومصطلحاتها"[3].

وأضاف السيد ملاحظة أخرى أرى أنها تنفع في حوسبة المعجم العربي"بالابتعاد عن الشذوذات والاستثناءات والتركيز على الموضوعات النحوية الوظيفية التي تخدم المتعلم في حياته، وتلبي حاجاته. وتسهّل له عملية التفاعل الاجتماعي بحيث يقرأ بصورة سليمة، ويكتب بأسلوب سليم، ويستمتع فيفهم بصورة صحيحة فينقل رسالته بوضوح إلى الآخرين"[4].

وقد كان عبد اللطيف الخطيب محقاً في نتيجة فحصه وتقديمه للبحث النحوي والصرفي في " تاج العروس" إزاء الإفراط في "تتبع شوارد المسائل النحوية وأوابدها بما يتجاوز طاقة المعجم في غير ما ضرورة ملحة"[5].

---

(1) اللسانيات ونظرية التواصل": عبد القادر الغزالي، ص74 ـ 75.

(2) دراسة في التطور والتأصيل: تطور الفعل الرباعي في العربية ولهجاتها مقارنة بأخواتها الساميات: الشريف ميهوبي، ص10.

(3) من مواضيع تيسير تعليم النحو وحلول مقترحة : محمود أحمد السيد، في مجلة " اللغة العربية" (الجزائر)، ص70.

(4) المصدر السابق نفسه ، ص71 ـ 72.

(5) البحث النحوي والصرفي في تاج العروس": عبد اللطيف الخطيب،ص19.

وتــتكرر مثل هذه الملاحظات لدى الكثير من اللغويين والباحثين العرب على أنها "جوهر أزمة الـــنحو"، وتتمـــثل برأي فتحي أمبابي (مصر) في مشكلتين، " الأولى تهافت المصطلح والثانية هدر المـــنطقة(؟)،إذ أن المشـــكلة لا تقتصر على التخلص من الأحاجي والطلاسم التي صنعها النحاة في طـــرقهم المثقلة للغة وصناعة نحوها وبناء قواعدها. وإنما بنية المصطلح النحوي وتصنيفه وطريقة وصفهم للنسق اللغوي وتنظيم اللغة الداخلي وعلاقتها بالعقل المنشئ لها"[1].

واقـــترح أمبابي بعد ذلك نماذج أخرى لبناء الجملة طبقاً للمنطق الأرسطي كاختبار مبدئي يستند إلـــى مجموعة من القواعد مثل الكلي والثابت والعام والشامل والتعيين المباشر للدلالات التي يطلقها اللفـــظ في كلّ من المعنى ونسق الجملة والتشكيل طبقاً للمبنى، بما يعني الإسقاط الصريح للإعراب وتحويل المعرب على وجه الإجمال إلى السكون، وبما يقترب حثيثاً من المنطوق.

دعا خبراء المعلوماتية إلى تقريب قواعد النحو من مفهوم النحو التوليدي، وهي أن تصاغ " في صـــورة قواعد رياضية يمكن من خلالها توليد العدد اللانهائي من التعابير اللغوية المسموح بها في اللغـــة. تمامـــا كمـــا تولـــد معـــادلات المتواليات العددية والهندسية العدد اللانهائي من سلاسل هذه المتوالـــيات وكما تولد معادلة الخط المستقيم (أس + ب ص +ج= صفر) في الهندسة التحليلية جميع حالات الخط المستقيم عن آخرها".[2]

وأضافوا إلى النحو التوليدي قابليات النهج الحاسوبي الذي يقوم على نظام رياضي لكتابة قواعد الـنحو وفقاً للنموذج اللغوي المتبع وتنظيم منهجي لكيفية تسجيل هذه القواعد وكذلك مفردات المعجم التـــي تطـــبق علـــيها، لتغدو تقانة (تكنولوجيا) المعلومات أداة لمكننة المعجم العربي. وقد ظهرت، ومازالـــت تظهر، نماذج نحوية عدة، وهي تمثل النتاج الوفير للتفاعل الشديد بين النحويين والدلاليين مـــن جانـــب واللغويين وعلماء الحاسوب من جانب آخر.وأورد نبيل علي قائمة بأسماء هذه النماذج النحوية، وهي:

- نحو توليدي تحويلي:TGG:Transformational Generative Grammar.
- نحو الحالات الإعرابية: GG:Case Grammar.
- نحو الرابط العاملي: GB:Government Binding Theory.
- نحو وظيفي: FG:Functional Grammar.
- نحو وظيفي معجمي: LFG:Lexical Functional Grammar .
- نحو علائقي: RL:Relational Grammar .
- نحو مقولي: CG:Categorical Grammar .
- نحو شبكات الانتقال المعززة: ATN:Augmented Transition Net works.

[1] تحرير اللغة تحرير العقل وإعادة منهجية : فتحي أمبابي، في كتاب:"قضايا فكرية" مصدر سابق، ص287.
[2] الثقافة العربية و عصر المعلومات ، مصدر سابق، ص266 ـ 267.

ـ نحو البنية العاملة للجملة: GPSG:Generalized Phrase Stucture Grammar .

ـ نحو بنية الجملة المتعمدة على الرأس: HPSG:Head Phrase Structure Grammar .

ـ نحو ترابطي: UG:Unification Grammar .

وأراد نبيل علي باستعراض هذه النماذج أن يظهر " كيف يتجاوب مهندسو اللغة مع منظريها، وذلك حتى نثبت للقراء مدى الثراء النظري والتكنولوجي الذي تحظى به اللغة في عصرنا الحالي"[1].وأوضح تالياً أن البنية الداخلية لمنظومة اللغة تقوم على محور نظام القواعد الذي يشتمل على قواعد الفروع اللغوية المختلفة: الصوتيات والصرف و التراكيب (النحو) والدلالة وما يضاف إليها من نظام الكتابة ونظام المعجم الذي يشمل مفردات اللغة ومعانيها ضمانة للمعالجة الآلية للغة وتفعيلاً لعلاقة النحو بحوسبة المعجم، إذ تمثل العلاقة بين نظام القواعد والمعجم إحدى الخصائص الأساسية التي تميز لغة عن أخرى. ولابد في جميع الحالات "أن يوفي المعجم بمطالب الفروع اللغوية المختلفة: مطالب الصوتيات فيما يخص كيفية نطق الكلمات ومطالب الصرف فيما يخص الاشتقاق والتصريف ومطالب النحو التركيبي فيما يخصّ أنماط السياق اللغوي الذي ترد به هذه المفردات والذي تحدد ـ بناء عليه ـ معاني الكلمات"[2].

وإذا ما تأملنا بعض المعاجم النحوية المتخصصة مثل"معجم إعراب ألفاظ القرآن الكريم" الذي وضعته مكتبة لبنان وراجعه الشيخ محمد فهيم أبو عبية (الط1 و الط2 ـ 1990ـ 1994)[3] نجد أن تيسير قواعد النحو فيه يسهّل حوسبته إلى حدّ كبير.

2.4. التغيرات الدلالية:

تتصل المادة المعجمية اتصالاً وثيقاً بالمعنى أو بالدلالة وقابليات تبدلها أو تغيرها من استعمال لآخر ومن مستوى لآخر، وثمة معاجم لغوية فقهية (فقه اللغة) ومعاجم المعاني ومعاجم البلاغة ومعاجم المصطلحات اللغوية.. إلخ.

وهناك عشرات المعاجم التي تتدرج في هذه التصنيفات، وتتحدد طبيعتها في مراعاتها لذكر الدلالة اللغوية والدلالة السياقية والصوغ الاصطلاحي والصوغ الموجز الذي يناسب مع حدود التعريفات والدلالة المجازية ودلالة المفارقة.. إلخ، لأن مسألة الفروق الدلالية متعددة الصياغات، ولا تقتصر على الدلالة الأصلية حيناً أو الدلالة المجتلبة حيناً آخر، بل تعاين هذه الفروق في عمليات التغيرات الدلالية، وإذا نظرنا على سبيل المثال في أهم معجمين للمعاني في اللغة العربية برأي بعض اللغويين، وهما " فقه اللغة وسر العربية" للثعالبي، و"المخصص" لابن سيده، فإننا واجدون

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص 286 ـ 287.

(3) " معجم إعراب ألفاظ القرآن الكريم".

أنهما لا يحيطان بالفروق الدلالية، ولا يعنيان بالتغيرات الدلالية في تشكلها ومستوياتها ومراحلها ووظائفها.

وإذا نظرنا في عديد المعاجم الفقهية اللغوية مثل " المغرب في ترتيب المعرب" للمطرزي، فإننا نجد التداخل بيناً بين الفقه الشرعي (الحنفي) واللغوي، مما يغفل عنه واضع المعجم عند تضافر المعنى اللغوي الوضعي وأشكال الدلالات غير المباشرة، السياقية وسواها. ودعا اللغويون العرب إلى العناية المعجمية بالتغيرات الدلالية التي لا تحيط بها الحوسبة تماماً، لأن هندسة اللغة أو حوسبة اللغة تستدعي التوافق بين المعنى المباشر ومضاعفاته الدلالية الناجمة عن الأسلوبية والمجاز والاستعارة والرموز والأمثولة والتمثيل الثقافي وسوى ذلك. ولا يخفى أن معالجة اللغة آلياً ضمن مراعاة نظام القواعد والاستعمال اللغوي والتطور التاريخي تلقي بظلالها الكثيفة على حوسبة المعجم، ولا يستوي نظام التحليل الدلالي الآلي الذي يستخلص معاني الكلمات استناداً إلى سياقها دون العناية بالفرق وذكرت طيبة الشذر (الكويت) "أن الخلاف في وقوع الفروق اللغوية سببه اختلاف اللغويين والمفسرين في النظرة إلى فكرة المعنى اللغوي وتباين مواقفهم ومناهجهم في النظر إلى اللغة إضافة، إلى ذلك ما تركته النظرة العقلية والمنطقية من أثر واضح عند العلماء ومنهجهم في تناول الفروق لاقتران حدوثهما بالظروف اللغوية عامة وبالتطور الدلالي خاصة"[1].

ولو أمعنا النظر في سريان فاعلية العناية بالتغيرات الدلالية لوجدنا أن المعجم خير معين لذلك، ناهيك عن حوسبته التي تلتمس التوظيفات الدلالية التطبيقية فيما أثبتته الجهود الدلالية العربية القديمة.

وأظهرت دراسات أخرى للغة ودلالاتها أن المناهج اللسانية الحديثة باستنادها إلى هندسة اللغة وحوسبتها تساعد على التقريب التداولي للمصطلح البلاغي على سبيل المثال، فمن "فضائل التداولية المدمجة في التركيبية، والدليل أنها تلفت نظرنا ــ بعد الملقي ومعنى ما يلقيه من الكلام ــ إلى المتلقي والدلالات التداولية (المفترضة والمضمرة) التي تحصل في ذهنه وفي سياق معين إلى الغاية العلمية والفائدة والنتيجة الفعلية من إلقاء الكلام الفوري أو الدوري... ويعتبر ما ذكرنا مثل المجاز والمشاكلة والتورية والرمز فضلاً عن الكناية و الاستعارة والمثل فالتمثيل ثم الأمثولة نموذجاً لما لم يتأت ذكره، فالدلالات التداولية لهذه المصطلحات البلاغية تختبئ وراء معانيها الظاهرة، ولابدّ لها من متلق يفهمها في سياقها، ويتصرف وفق هذا الفهم"[2].

وتستثمر التغيرات الدلالية على نحو أفضل إذا عولجت الفروق الدلالية ضمن سياقات تعبيرها، ولاسيما أشكالها المجازية.

---

[1] الفروق الدلالية في التراث اللغوي: طيبة الشذر، في "المجلة العربية للعلوم الإنسانية" (الكويت)، ص65.

[2] اللغة ودلالاتها: تقريب تداولي للمصطلح البلاغي: محمد سويرتي، في مجلة " عالم الفكر" (الكويت)، ص48 ـ 49.

3.4. وضع المصطلحات وتوليدها:

يتفق معظم اللغويين العرب على أن تطوير الاشتغال على قضايا المصطلح شأن من شؤون مواكبة اللغة العربية للعلوم الحديثة، كما أظهرت ذلك ندوة "قضايا المصطلح" (جامعة تشرين 28 ــ 30 نيسان 1998) ، وتنطلق المسالة برمتها من تطوير المصطلحات اللسانية ومعاجمها الحديثة من حيث قابلية المصطلح لحوسبة المعجم فيما يخص مجاوزة علل الافتقار إلى الدقة والوضوح والاكتمال، إذ يعاني المصطلح اللساني من الارتباك المتمثل في " تعدد المقابلات في المعاجم والمؤلفات والمترجمات، وتبقى محاولة التمييز والاختبار بين المقابلات أو محاولة التوفيق بينها من أصعب المشكلات التي تواجه المعجمي والدارس والمؤلف العربي، ولا حل لها إلا باتباع مبدأ المصطلح المفضل والمصطلح المقبول (Felber 1984)، فالمصطلح المفضل هو المصطلح الموصى به والمصطلح المقبول أو المجاز هو المصطلح الذي يمكن أن نعده مرادفاً للمصطلح المفضل"[1].

ودعا هليل من قبل إلى التقييس المصطلحي في البلاد العربية،و"هو توحيد التصورات والتقليل من المجانسة homonymy ومن الترادف وإقناع عدد كبير من أهل الاختصاص في حقل من الحقول بأن يعتمدوا تعريفات التصورات في هذا الحقل والمصطلحات المقترح إسنادها لهذه التصورات"[2].

وحدد معوقات التقييس الناجمة عن التباين في المقابلات العربية للمصطلح الأجنبي الواحد فيما يلي:

1 ــ استعمال المقابلات العربية الترجمية لبعض المصطلحات التي يوجد لها مقابلات في التراث العربي، وقد نجد المصطلح التراثي جنباً إلى جنب مع الترجمة الحرفية للمصطلح الأجنبي.

2 ــ التردد بين التعريب والترجمة.

3 ــ ترادف المصطلح التراثي نفسه.

4ــ استعمال الصيغ الاشتقاقية المختلفة مقابلات للمصطلح الأجنبي.

5 ــ تباين طرائق النقل للمصطلح الأجنبي الواحد إلى العربية.

6 ــ التباين في ترجمة السوابق واللواحق والجذر والصيغ الرابطة.

7 ــ الترجمة الحرفية للمصطلح دون الانطلاق من التصور وراء المصطلح.

---

(1) المصطلحات اللسانية ومعاجمها الحديثة : محمد حلمي هليل، في كتاب " قضايا المصطلح ــ اللغة العربية في مواكبة العلوم الحديثة"، ص113 ــ 114.

(2) التقييس المصطلحي في البلاد العربية: محمد حلمي هليل، في كتاب " اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين"،ص9.

8ـ التباين في ترجمة العناصر المصطلحية التي تعبر بشكل متسق عن علاقات تصورية في اللغة المصدر. بسبب هذا التباين لا يتم نقل وظيفة العنصر أو معناه في حقل التخصص كما تفقد الأسرة المصطلحية اتساقها.

9 ـ عدم تعيين الحدود بين المترادفات وتخصيصها.

10ـ نقص الاهتمام بالمصطلحات المشتركة بين الحقول المتعددة التي سبق نقلها إلى العربية مما يمثل غياب التنسيق في العمل المصطلحي.

11ـ اختلف علماء العربية من المحدثين والمترجمين في موقفهم من النحت فعدّه بعضهم طريقة مشروعة من طرائق نقل المصطلح فأسرف في استعماله، وقد تسبب هذا الموقف في تعدد بعض المقابلات العربية.

12ـ الخطأ في فهم المصطلح التراثي والإسقاط الخاطئ[1].

وتستدعي هذه الإرباكات التواضع على طرائق نقل المصطلح إلى العربية وتوحيدها، ولا تقتصر هذه الطرائق على النقل، بل تستند بالأساس إلى الوضع الاصطلاحي من خلال معاينة عناصر هذا الوضع، لأنه يشمل التعريب والترجمة ومقاربات الاشتقاق والنحت والتراث (مراعاة الدلالات المتوارثة وتغسيراتها) والتعريب الجزئي. وقد وضعت عدة معاجم للمصطلحات اللغوية واللسانية العربية دون حوسبتها، وهي:

ـ عدة معديين: المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية (إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي). تونس 1989.

ـ رمزي بعلبكي: معجم المصطلحات اللغوية (إنكليزي ـ عربي) بيروت 1990.

ـ خليل أحمد خليل: معجم المصطلحات اللغوية (عربي ـ فرنسي ـ إنكليزي) بيروت 1995.

ـ مبارك مبارك: معجم المصطلحات الألسنية. بيروت 1995.

واقترح بعض اللغويين مثل عصام نور الدين (لبنان) " أن تنشأ لجنة عربية موحدة تضم المتخصصين المشهود بعلمهم وإخلاصهم لانتمائهم القومي، وتغذى من كل الدول العربية والجامعات العربية لترجمة أمات الكتب اللغوية من كل اللغات، ثم تعرض هذه الترجمات الموحدة على مجامع اللغة العربية كلها وعلى الجامعات ومراكز البحث لتقول كل مؤسسة كلمتها فيها وفي مصطلحاتها التي يجب أن يحوي كل كتاب منها على تثبت مصطلحات لأن تحديد المصطلحات اللغوية وتوحيدها واستعمالها ونشرها والتعليم بها شرط أساسي وأولي لتطور علم اللغة وتقدمه وشرط أساسي لتمكين الدارسين العرب من الانتقال من مرحلة التلقي والاستهلاك إلى مرحلة التمثل والتأليف والإبداع"[2].

---

[1] المصدر السابق نفسه، ص61 ـ 63.

[2] أزمة المصطلح اللغوي : عصام نور الدين في كتاب " قضايا المصطلح". مصدر سابق، ص125 ـ 126.

ويستكمل توحيد المصطلح بوضع معاجم اصطلاحية ترتب مداخلها حسب الألفبائية العربية وشرح المصطلح وتعريفه بذكر خصائصه القياسية وليس بالمقابلة (تفيد هذه الحال الوضع وليس الترجمة أو التعريب)، و"استخدام الشواهد النصية والصورية واجتناب التعريب وإيجاد الكلمة المعبرة عن طريق التعبير الدلالي لكلمة عربية قديمة أو عن طريق الاشتقاق وتفضيل الكلمة الدقيقة على الكلمة العامة أو المبهمة"[1].

ولفت أحمد مختار عمر (مصر) النظر إلى الآثار السلبية للتعددية في المصطلح اللغوي، قائلاً: "فلعل أخطر ما يتعرض له المصطلح اللغوي الحديث من قصور ناتج عن كثرة ما تقذفه المطابع كل عام من دراسات لغوية يصحبها إدخال ألفاظ جديدة بدلالات جديدة كل يوم دون أن تتوافر لها شروط المصطلح واستخدام لغة لم ترق في تعبيراتها المتخصصة إلى مستوى المصطلح. ولولا أن كثيرين ممن يقدمون المفاهيم الأجنبية في لفظ عربي يقرنون المصطلح العربي بنظيره الأوروبي لغمض فهم المصطلح العربي على الكثيرين، ولكان هذا المصطلح عامل تفريق لا تجميع، وما كان هناك حدّ أدنى من الاتصال بين لغويين قطر عربي وآخر، بل بين لغوي وآخر في داخل القطر الواحد، وقد أدى هذا ـ بالضرورة ـ إلى خلق مجالات كثير للتعارض والتصادم بين هذه المصطلحات ومستخدميها بعضهم مع بعض"[2].

ووضع محمود أحمد السيد عدة اجتهادات في وضع المصطلحات وتوليدها في مجال المفردات بتدقيق المصطلح ووضوحه واكتماله وانسجامه مع القواعد العربي وأصولها وفي مجال النصوص باستعمال مصطلح النص المفرّع أو الممنهل مقابل hyper text والنص المفرّع في علم الحاسوب هو تسمية مجازية في تقديم المعلومات يترابط فيها النص والصورة والأصوات والأفعال معاً في شبكة من الترابطات مركبة وغير تعاقبية مما يسمح لمستعمل النص (القارئ سابقاً) أن يجول في الموضوعات ذات العلاقة دون التقيد بالترتيب الذي بنيت عليه الموضوعات، وهذه الوصلات تكون غالباً من تأسيس مؤلف وثيقة النص المفرّع أو من تأسيس المستعمل حسب ما يمليه مقصد الوثيقة. والنص المرفل Hyper media هو مصطلح لاحق للنص المفرّع وإغناء له، وقد دخل مجدداً في علم الحاسوب وعالم الإعلام والتربية، وهو في علم الحاسوب دمج الرسوم والأصوات والفيديو أو أي تشكيل آخر في منظومة ترابطية بشكل رئيسي لخزن المعلومات واستدعائها، وفي النص المرفل تربط المعلومات بشكل يسمح للمستعمل أن يقفز عند عملية البحث عن المعلومات من موضوع إلى آخر متصل به، ويسمح للمستعمل أيضاً القيام بتداعيات بين الموضوعات بدلاً من التنقل المفروض تتابعياً من موضوع إلى آخر في قائمة ألفبائية"[3].

[1] "المفاهيم الاصطلاحية: رؤية نقدية": محمد البوصيري، في المصدر السابق، ص134 ـ 135.

[2] التعددية في المصطلح اللغوي وآثارها السلبية ووسائل القضاء عليها: أحمد مختار عمر، في المصدر السابق، ص183.

[3] "في قضايا التعريب": محمود أحمد السيد، ص114 ـ 116.

وظهرت تجارب محدودة في حوسبة المعجم الاصطلاحي مثل تجربة المجلس الأعلى للغة العربية في وضع المصطلحات الإدارية التي حوت في الوقت نفسه مصطلحات من شتى الاصطلاحات مثل الاقتصادية والفلاحية والأدوات والآلات الفنية والرياضية والمعادن والأحجار والطبية والبيطرية والبيولوجية والإعلام الآلي والكيميائية و الفيزيائية والقانونية والسياسية والإدارية البحتة ومصطلحات أخرى،ولاحظ ناقدو هذا العمل المعجمي النقض والخلط فيه، بالإضافة إلى خلوه من التهيئة للحوسبة، وهناك ألفاظ عربية وفرنسية عامة لا علاقة لها، وأشار لعبيدي بوعبد الله (الجزائر) إلى توافر استراتيجيات الوضع القابلة للحوسبة في حالتين الأولى تتعلق بوضع عدة مقابلات لمصطلح واحد فيما يتعلق باللغة العامة وما يتعلق بالمصطلحات مثل تسمية واحدة لعدة مفاهيم (تحويل ــ تخفيض ــ تداول ــ تمديد) أو عدة تسميات لمفهوم واحد، وتتعلق بالحالة الثانية من طرق الوضع كالاشتقاق والترجمة والنحت والافتراض وغيرها، ولعل توكيد استخدام الموروث المصطلحي وتطويره بعيداً " عن الصيغ الغربية التي لا تنسجم مع المجال المعرفي المحدد، ويستحسن وضع تعريف يحدد معناه ومظانه ومجال استخدام كل مصطلح بشكل يضمن له التداول وعدم الهجران"[1].

ولعلنا بعد هذه الإلماحات المتعددة لواقع المعجم العربي إزاء المصطلحية والاصطلاحات نفيد أن حوسبة المعجم تقوم على قواعد الضبط الاصطلاحي من نظريات متعددة ومناهج مختلفة تراعي العديد من الاعتبارات اللغوية والتقنية.

4.4. توظيف التقنيات العصرية:

صار لزاماً على المعنيين بحوسبة المعجم العربي أن يراعوا توظيف التقنيات العصرية مثل المعالجة الآلية لعناصر المعجمية وبرمجتها من حيث التصنيف والتخزين والمرجعية وتحويل النص المعجمي إلى نص إلكتروني ممنهل يدمج أيضاً بين الفكر والكتابة، "موحداً العقل ومساحة الكتابة في كل واحد غير قابل للنسخ"[2]، ناهيك عن إثراء المعجمية بالتكامل بين الصور الرقمية والأصوات في قاموس إلكتروني حيث تحل محل النص الكلامي الصور والأصوات وإدراكات حواسية أخرى كاللمس والشم، ويتم التوصل إلى تقديم تعددي الاتصال يتوجه فيه الحاسوب إلى حواس المشترك جميعاً، وحيث يصيب هذا الأخير مشاهداً، وتتحول الموسوعة إلى تلفزة تبادلية أو واقع خلبي (والأفضل خلاّب)"[3].

وتساعد حوسبة المعجم العربي على تسهيل معجمية الرصيد اللغوي العربي الثرّ في حافظات برمجية جاهزة للتسيير وفق الأغراض المعجمية المنشودة من حيث الإحصاء والوصف والتعدد الدلالي والتوزع اللغوي الصوتي أو الصرفي أو النحوي أو البلاغي أو الاصطلاحي والمجالات

[1] تجربة المجلس الأعلى للغة العربية في وضع المصطلحات: لعبيدي بوعبد الله، في مجلة " اللغة العربية" (الجزائر)،ص357.
[2] علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية: فريال مهنا، ص542.
[3] المصدر نفسه،ص513.

الإبلاغية الاتصالية في هذا المنحى أو ذاك بالتعاضد مع تقانات " الملتيميديا" لدى إدخالها تقانات للنص المرفّل .. إلخ والمجالات الاستعمالية للغة في التعليم أو التدريب أو التأليف، ولطالما شكا اللغويون من محدودية النشر الإلكتروني، وإن لم يصرحوا بغنى الأخير لعدم تعاملهم معه واكتناه قابلياته التقنية المتعددة في صون الرصيد اللغوي العربي وتثمير إمكاناته الكثيرة، وسمت الباحثة حفيظة تازروتي (الجزائر) قصور النشر المعجمي التقليدي عيوباً [1]دون أن تقارب تقانات النشر الإلكتروني في خدمة حوسبة المعجم العربي.

و أورد مثالاً على تخديم حوسبة المعجم العربي بتوظيف التقنيات العصرية، فقد وضع أمين علي السيد كتاباً أقرب إلى العمل المعجمي عن قواعد الصرف سمّاه "في علم الصرف"[2]،وظهرت منه طبعات متعددة، والكتاب موضوع لتيسير الدراسة في علم الصرف والسير بها نحو الجانب التطبيقي المفيد، على أن تحويل هذه القواعد إلى مجال البرمجة والحوسبة يخفف من الجهود الكبيرة للحصول على قاعدة معينة في كتاب صغير الحجم، ويتطلب ذلك في الوقت نفسه إعادة النظر في إيراد هذه القواعد مشمولة باستخدام التقنيات العصرية.

ويقال الرأي نفسه حول " معجم الإملاء"[3] لمحمد محيي الدين مينو الصادر مؤخراً (2002) ويضم قواعد الإملاء حسب الحروف وحالاتها، وملحقاً بمعجم الأخطاء الإملائية الشائعة وآخر عن أبجديات الحروف وقيمتها وثالثاً عن مخارج الحروف. ومن المفيد أن نعترف بأن حوسبة هذا المعجم الصغير، على محدوديته، تيسر الاتصال معه، وتُغنيه إذا أدغمت بتقنيات النص الممنهل والمرفل والكتابة عامة.

5. آليات معجم عربي جديد:

رهن كثيرون تحديث العربية بتحديث معجمها اللغوي، وقد دعا العفيف الأخضر، وهو مفكر سياسي، إلى تأطير عمليات تحديث المعجم العربي فيما يلي:

* فتح المعجم على دفتيه للدخيل أي المعرب وأيضاً للنحت وللترجمة.
* ترجمة معجمين أساسين عامين من الإنجليزية والفرنسية.
* نقل المعاجم المتخصصة في العلوم الدقيقة والإنسانية.
* إصدار معجم عربي حديث حقاً.
* إصدار معجم اشتقاقي.
* إصدار معجم تاريخي للعربية.

---

(1) الرصيد اللغوي العربي والتأليف المدرسي : حفيظة تازروتي، في مجلة " اللغة العربية" (الجزائر)، ص271.

(2) في علم الصرف : أمين علي السيد.

(3) معجم الإملاء: محمد محيي الدين مينو.

*إصدار معجم بفصحى الحياة.

* الاعتراف باللحن.

* تحديث الأبجدية.

* دمج السابقة واللاحقة في صنب المصطلحات العربية المترجمة على غرار اللغات الأوربية[1].

ومن الواضح أن اهتمام المفكرين والكتّاب مثل اللغويين بتحديث العربية ومعجمها شاغل ضاغط على الوجدان والعلم و المعرفة، وعلى الرغم من ارتباك آراء العفيف الأخضر واختلاطها، فإنها تعبر عن مسعى تحديث المعجم العربي، وإن غفل عن آفاق حوسبته وقضاياها.

وقد اخترت إشارة لرأيه أنموذجاً للاتفاق العام على ضرورة تحديث المعجم العربي، إذ تحتاج حوسبة المعجم العربي إلى آليات جديدة في مجالات التوليد المصطلحي (الصوتي ــ الصرفي ــ الدلالي ــ المرتجل بقاعدتيه الارتجال الحقيقي والإتباع ــ والافتراضي بقاعدتيه المعرب والدخيل) وبالاستناد إلى تفعيل القاعدتين الأهم وهما الاشتقاق والمجاز لدى معاينة الأصول الجذرية أو الجذعية أو الأجنبية. ويرى بعض اللغويين المعجميين مثل إبراهيم بن مراد أن " أهم هذه الأصناف الثلاثة بالنسبة إلى الحاسوب هو الصنف الثاني أي صنف الأصول الجذعية. وهو مشتمل على خمسة أنواع من الأصول: أربعة منها تمثلها المقولات المعجمية التامة، وهي الأسماء والأفعال والصفات والظروف. والصنف الخامس تمثله الوحدات المعجمية غير التامة، وهي تنتمي إلى مقولة الأدوات، وهي تشمل الحروف بمختلف أنواعها والضمائر وأسماء الإشارة وأسماء الموصول والأفعال الناقصة.

وهذه الأدوات كما يلاحظ هي وحدات صرفية نحوية، لأنها ذات وظائف نحوية في اللغة أهم من وظائفها الدلالية العامة"[2].

والمجال الثاني من مجالات التطبيق الحوسبي في المعجمية المختصة هو الجمع من المصادر والنظر في المستويات اللغوية والوضع باعتماد الترتيب والتعريف خدمة للتكنيز المصطلحي، غير أن هذين المجالين يستدعيان اشتغالاً على معالجة القضايا المتعددة التي أشرنا إلى جوانب منها في حوسبة المعجم العربي.

وبدأ الكثيرون بإعداد معجم جديد، مثلما فعل محمد محمد حلمي هليل(الكويت) في معجمه الجديد للترجمة من العربية إلى الإنجليزية ساعياً إلى أن تغيّر الثنائية من وسائلها، وأن تعيد النظر في منهجيتها. "من هنا تولدت لنا فكرة معجم الترجمة. وحيث إن الترجمة كما يقول (1989:9) Hartmann: " عملية معقدة تتضمن القدرة على صياغة معنى التعبير الواحد باللغة المصدر واللغة

[1] الأصولية تعيق تطور العربية: العفيف الأخضر، في كتاب "قضايا فكرية" (القاهرة) مصدر سابق. ص244.
[2] المعاجم العلمية العربية المختصة ودور الحاسوب: إبراهيم ابن مراد. في مجلة " اللغة العربية" (الجزائر)، ص98 ــ 99.

الهدف"، فالجمع بين معجم عربي أحادي اللغة ومعجم ثنائي من نوع خاص من أفضل آليات الترجمة"[1].

وعمد هليل إلى العناية بالسياق والجذر والأمثلة التوضيحية والتعريف والاستعمال المجازي والمقابلات والوحدات متعددة الكلمات والمتلازمات اللفظية والتعبيرات الاصطلاحية. وخلص إلى اقتراح بناء المعجم الجديد على محورين أولهما الترجمة الناجحة التي تعتمد اعتماداً كبيراً على فهم النص، وتنحصر الوسائل المعجمية في اللجوء إلى ما من شأنه أن يساعد على دقة الفهم من شرح معنى الجذر الذي يدور حوله المعنى العام والتعريف الدقيق والشامل الواضح والاعتماد أساساً على كلمات أو تعبيرات تعيش في سياقها لا كلمات مجرد عن السياق. وثانيهما أن فكرة المقابل تنبع من فكرة ضيقة عن التكافؤ اللغوي والمعجمي، لأنه واقع الحال يضحد الفكرة، فليس ثمة تقابل بين كلمات اللغة التي نترجم منها واللغة التي نترجم إليها. من ثم فالمعجم المقترح لا يطمح في تزويد المستعمل بالمقابل اللغوي، ولكن يزوده بالمقابل النصي، لأن معنى الكلمة أو التعبير لا ينفصم عن السياق، بل هو رهين به[2].

هناك دعوات لمعجم عربي جديد، ولكنها لا تستفيد من إمكانات الحاسوب الهائلة في إنتاج حوسبة المعجم على الرغم من الاشتغال الكبير في هذا التطلع من خبراء المعلوماتية العرب الذين ينبغي أن تتعاضد جهودهم مع علماء اللغة واللغويين العرب، فقد ظهرت مؤشرات متعددة لمثل هذا الإنتاج، وما تزال الجهود قاصرة عن الإنجاز المنشود.

6. خاتمة:

لقد أظهرت دراسة حوسبة المعجم العربي أن المشكلات اللغوية والتقنية الناجمة عن هذه الحوسبة كثيرة بالنظر إلى خصوصيات اللغة العربية وتراثها العريق والثرّ من جهة وأهمية تحديثها، ولاسيما معجمها من جهة أخرى سبيلاً لصون الذات وتثمير معطياتها التاريخية والوجودية باللغة أداة لسلطة المعرفة في صوغها الجديد. ومن المفيد أن نورد بعض الحلول لهذه المشكلات:

أ. تطوير عمل المجامع اللغوية لمواجهة هذه التحديات والشروع في البرمجيات لوضع إطار تقانة المعلومات من منظور اللغة العربية وإقامة النماذج اللغوية وتحليل فروعها المختلفة في ميادين الصرف الحاسوبي و النحو الحاسوبي والدلالة الحاسوبية والمعجمية الحاسوبيَة وعلم النفس اللغوي الحاسوبي والتاريخ اللغوي لحاسوبي للمواءمة بين المنظومات البرمجية وطبيعة اللغة العربية.

---

(1) في طور التنفيذ: معجم جديد للترجمة من العربية إلى الإنجليزية: محمد محمد حلمي هليل. في مجلة "عالم الفكر" (الكويت) مصدر سابق، ص237.

(2) المصدر نفسه، ص247.

ب. مجاوزة الحال السائدة التي تفرّق بين الحاسوبيين واللغويين العرب، فلا يمكن وضع البرمجيات المنشودة دون الاستناد لمعرفة لغوية صرفية وصوتية ونحوية ودلالية وتركيبية، وقبل ذلك معرفة لغوية تاريخية للإحاطة بجوانب الاشتقاق والنحت والمجاز وما يندرج في مكونات التمثيل الثقافي من جهة، وبجوانب الأصيل والدخلي والثنائيات المتعددة المشار إليها في البحث من جهة أخرى.

ج. مجاوزة الأطر النظرية لحوسبة المعجم التي مازالت متوقفة عند الجمع المعجمي الذي يراعي عمليات تفعيل النظم الإشارية والرمزية والدلالية للكلمة في نسيجها التركيبي والمجازي والتاريخي التي تنفع في تثمير معطيات الحوسبة في النص الممنهل أو النص المرفل من أجل الاستعمال المعجمي المتعدد.

د. تطوير آليات الاشتغال المعجمي في مجالاته المختلفة مما يستدعي تشكيل فرق عمل من اللغويين والحاسوبيين من أجل معجم عربي جديد يقوم على توسيع فروع المعجم لئلا تقتصر على شرح المفردة في حال معينة والعناية بمجالات التوليد المصطلحي.

هـ. الاشتغال اللغوي في مجالات تيسير النحو العربي نحو تقعيده وقوننته وذكر ما يخرج عن هذه القواعد والقوانين أو ما يختلف عنها في جانب فرع المعجم التاريخي إزاء أصل الوضع وأصل القاعدة والأخذ بموقف النحاة من القراءات القرآنية والاستشهاد بالشعراء أو الحديث النبوي.. إلخ. ولابد من التواضع على هذه القواعد والقوانين تفعيلاً لحوسبة المعجم العربي وتوظيفاً لخصوصيات اللغة العربية التي تندعم بالنحو وبسيرورة تقانات حوسبته للإجابة على نماذجه دون عسر مثل النحو التوليدي والتحويلي ونحو الحالات الإعرابية.. إلخ، ولا تنطبق هذه النماذج على نحو اللغة العربية، لأن نحوها يعتمد أساساً على خصوصيات قواعد الاستصحاب وامتدادها إلى العلاقات البلاغية والصرفية مما يشكل النحو العلائقي في مثل هذا الجانب.

و. العناية بالفروق الدلالية التي تسعف هندسة اللغة وإثراء حوسبتها بمستويات الدلالة وسياقات تعبيرها المجازية وسواها.

ز. أخذ اللغويين والحاسوبيين المشتغلين بوضع معجم لغوي عربي جديد بعلم اللسانيات أو علم الدراسات اللغوية الحديثة لدى وضع البرمجيات، وأن تستند إلى معرفة لغوية بالنظرية اللسانية الحديثة لدى تحليل بنية اللغة العربية، وأن تتحالف هذه المعرفة مع كفاية لغوية نافعة في ميادين الإشتغال على التوليد اللغوي.

***

المصادر والمراجع:

أ ـ الكتب

1 ـ اتجاهات البحث اللساني، ميلكا أفيتش (ترجمة عبد العزيز مصلوح، وفاء كامل فايد) المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996

2 ـ ((استخدام اللغة العربية في المعلوماتية)) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1996.

3 ـ ((البحث النحوي والصرفي في تاج العروس)) عبد اللطيف الخطيب، مطبوعات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2002.

4 ـ ((تنمية اللغة العربية في العصر الحديث)). وزارة الشؤون الثقافية، تونس 1978.

5 ـ الثقافة العربية وعصر المعلومات: نبيل علي ((سلسلة عالم المعرفة)) 265، الكويت: 2001.

6 ـ دراسة في التطور والتأصيل: تطور الفعل الرباعي في العربية ولهجاتها مقارنة بأخواتها الساميات، الشريف ميهوبي: منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر 2003.

7 ـ ((العربية الفصحى: نحو بناء لغوي جديد)) هنري فليش، ((ترجمة وتقديم عبد الصبور شاهين))، دار المشرق، بيروت 1983.

8 ـ علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية. فريال مهنا، دار الفكر المعاصر، بيروت ـ دار الفكر ـ، دمشق 2002.

9 ـ ((فتاوى كبار الكتاب والأدباء في مستقبل اللغة العربية، ونهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدنية الغربية))، سلسلة آفاق ثقافية، الكتاب الشهري 4، وزارة الثقافة، دمشق 2003، (والطبعة الأولى من الكتاب صدرت عام 1923 عن دار الهلال بالقاهرة).

10 ـ في علم الصرف، أمين علي السيد، دار المعارف القاهرة، ط3، 1976 (174 صفحة من القطع الكبير).

11 ـ ((في قضايا التعريب))، محمود أحمد السيد. دمشق 2002.

12 ـ ((قضايا فكرية))، الكتاب السابع والثامن عشر، القاهرة، مايو 1997.

13 ـ ((قضايا المصطلح ـ اللغة العربي في مواكبة العلوم الحديثة))، جامعة تشرين 28 ـ 30 نيسان 1998 اللاذقية.

14 ـ ((اللسانيات ونظرية التواصل))، عبد القادر الغزالي، دار الحوار، اللاذقية 2003.

15 ـ ((اللغة العربية وتحديات القرن الحادي والعشرين))، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1996.

16 ـ ((معجم إعراب ألفاظ القرآن الكريم)) قدم له فضيلة الأستاذ مفتي الديار المصرية الدكتور محمد سيد طنطاوي، وراجعه الشيخ محمد فهيم أبو عبيد، مكتبة لبنان بيروت، ط2، 1994.

17 ـ معجم الإملاء، محمد محيي الدين مينو، منشورات منطقة دبي التعليمية، دبي 2002.

18 ـ المعجمات العربية وموقعها بين المعجمات العالمية، محمود فهمي حجازي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بحوث ((ندوة خاصة بمناسبة الانتهاء من تحقيق وطباعة معجم تاج العروس من جواهر القاموس)) الكويت 9 ـ 10 فبراير 2002.

19 ـ ((مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة)) الدورة الأولى، بيروت، 2002م ـ 1423هـ.

20 ـ ((مكانة اللغة العربية بين اللغات العالمية)) منشورات المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، الجزائر 2001.

21 ـ المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي، عفيف دمشقية، معهد الإنماء العربي، بيروت 1978.

ب ـ الدوريات

1 ـ ((التجارب الراهنة حول حوسبة النصوص التي تعتمد اللغة العربية)) موسى زمولي، في مجلة ((اللغة العربية)) (الجزائر)، المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر العدد السابع خريف 2002.

2 ـ تجربة المجلس الأعلى للغة العربية في وضع المصطلحات، العبيدي بوعبد الله، في مجلة ((اللغة العربية)) (الجزائر) العدد 7.

3 ـ الرصيد اللغوي العربي والتأليف المدرسي، حفيظة تازاروتي، في مجلة ((اللغة العربية)) (الجزائر) العدد 8، صيف 2003.

4 ـ الفروق الدلالية في التراث اللغوي، طيبة الشذر، في ((المجلة العربية للعلوم الإنسانية)) (الكويت) السنة 19 العدد 73 شتاء 2001.

5 ـ قمة المعلومات (جنيف 2003) هل تقلص الفجوة الرقمية؟، في مجلة ((السياسة الدولية)) (القاهرة) العدد 155 يناير 2004.

6 ـ اللسانيات والحاسوب واللغة العربية، مازن الوعر، في صحيفة ((رؤى ثقافية)) (دمشق) العدد 4، 13 أيلول 2003.

7 ـ اللسانية التوليدية والتحويلية، عادل فاخوري، منشورات لبنان الجديد، بيروت 1970.

8 ـ اللغة ودلالاتها، تقريب تداولي للمصطلح البلاغي، محمد سويرتي، في مجلة ((عالم الفكر)) (الكويت) المجلد 28 العدد 3 يناير ومارس 2000.

9 ـ المعاجم العلمية العربية المختصة ودور الحاسوب، إبراهيم بن مراد، في مجلة ((اللغة العربية)) (الجزائر) العدد 4، 2001.

10 ـ من مواضيع تيسير تعليم النحو وحلول مقترحة، محمود أحمد السيد، في مجلة ((اللغة العربية)) (الجزائر)، العدد 9 خريف 2003.

□□□

الفصاحة سمة من سمات الأداء الكلامي عند العرب القدامى

د.بلقاسم بلعرج*

يبدو أن أفضل منطلق لهذه الدراسة، قول الجاحظ: ***"إنه ليس في الأرض كلام، هو أمتع ولا آنق، ولا ألذ في الأسماع، ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويماً للبيان من طول استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء والعلماء البلغاء"***[(1)].

إن مـن يقرأ التراث العربي يقف على حقيقة مفادها: العرب كثيرو الاهتمام بالفصاحة والبلاغة والبـيان ــ ولكل من هذا مناهجه وأسبابه وضروبه ــ وأن اللسان عندهم كلما كان أبين كان أحمد، وكذلك القلب، كلما كان أشد استبانة كان أحمد أيضاً.

ومـا دامـت اللغـة العربـية لغـة شاعرة يعمل فيها الخيال والذوق كما تعمل فيها الأبصار والأسماع[(2)] فإنهم بكل ذلك بلغوا أسمى المراتب في تذوق جمالياتها وتفهم أسرارها والاستراحة إليها كما يستريحون إلى النظم المرتل والكلام الموزون[(3)].

ولا شـك أن التواصل بين الجماعة اللغوية لا يتم إلا إذا كانت لديها أداة لغوية واحدة بها تنقل المعاني من المتكلم إلى السامع مع اشتراط السلامة لأن مدار الاتصال اللغوي على الفهم[(4)].

---

* جامعة باجي مختار ــ عنابة ــ الجزائر.

(1) ـ البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت (د ت) 145/1.

(2) ـ ينظر: اللغة الشاعرة للعقاد، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1960، ص16.

(3) ـ نفسه، ص5.

(4) ـ ينظر: حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز للدكتور سمير أحمد معلوف، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق، 1996، ص237 وما بعدها.

ولعل ذلك ما كان يقصده ابن جني في تعريفه للغة بأنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم[1]. وقد فسّرت الأغراض هنا بالمعاني والدلالات التي تنتقل من مرسل إلى متلق سواء من طريق الأصوات الملفوظة أو المدونة، وبذلك يكون قد جمع بين جانبين للغة: مادي محسوس ومعنوي مُدرك، وكلّ يؤثر في الآخر ويتأثر به[2].

وإذا رجعنا إلى مجال الدراسات الأسلوبية وجدنا مصطلح "الفصاحة" أهم معيار توزن به الأساليب ويميز الجيد من الرديء، وقد تكلم العلماء عنها وعن مدلولها وما الشروط الواجب توافرها في كلمة أو في تعبير أو في لغة ما حتى توصف بأنها فصيحة. وتبين أنها تلتقي جميعها في أن اللسان الفصيح هو الطليق أو المنطلق الخالي من التعقيد والتنافر، الجاري على قوانين اللغة[3].

يقول ابن فارس: "الفاء والصاد والحاء أصل يدل على خلوص في الشيء ونقاء من الشوب، من ذلك اللسان الفصيح: الطليق (...) والأصل أفصح اللبن، سكنت رغوته، وأفصح الرجل تكلم بالعربية، وفصُح: جادت لغته حتى لا يلحن"[4]. وفي لسان العرب لابن منظور: "الفصاحة البيان، فصح الرجل فصاحة فهو فصيح من قوم فصحاء وفصاح وفصُح (...) والفصيح في اللغة المنطلق اللسان في القول الذي يعرف جيد الكلام من رديئه"[5].

ولم يتناولها المعجميون بالشرح والتوضيح فحسب بل نالت قسطاً وافراً من قبل البلاغيين، نكتفي بإيراد مفهومين تفادياً للإطناب، يقول عبد القاهر الجرجاني: "وأن الذي هو معنى الفصاحة في أصل اللغة هو الإبانة عن المعنى بدلالة قولهم، فصيح وأعجم، وقولهم أفصح الأعجمي، وفصح اللسان، وأفصح الرجل بكذا إذا صرّح به"[6].

وفي الإيضاح للخطيب القزويني: "هي في اللغة تنبئ التزاماً عن الظهور والإبانة (...) يقال فصح الأعجمي، وأفصح إذا انطلق لسانه وخلصت لغته من اللكنة[7]، وجادت فلم يلحن، وأفصح به أي صرّح به وفصح اللبن فهو فصيح، إذا أخذت رغوته وذهب لباؤه"[8].

---

(1) - ينظر: الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت (د ت) 33/1.

(2) - ينظر المرجع السابق، ص237.

(3) - خص ابن الأثير هذا الموضوع بالشرح والتحليل والنقد مبدياً رأيه فيه حول مفهوم الفصاحة والبلاغة. ينظر المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، المكتبة العصرية صيدا — بيروت 1995، 80/1 وما بعدها.

(4) - مقاييس اللغة لابن فارس تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (د ت)، باب الفاء والصاد وما يثلثهما 506/4.

(5) - لسان العرب لابن منظور إعادة ترتيب يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب بيروت 1988 مادة (فصح).

(6) - دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تصحيح السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1978. ص352، 453.

(7) - هي من عيوب النطق وخاصة فردية، سوف نشير إليها في موضعها.

(8) - الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح عبد المنعم خفاجي، دار الجيل بيروت، ط3، (د ت) 19/1.

ويقول نضلة السلمي[1]: (وافر)

رَأَوْهُ فَازْدَرَوْهُ وَهُوَ خِرقٌ[2]	وَيَنْفَعُ أَهْلَهُ الرَّجُلُ الْقَبِيحُ
فَلَمْ يَخْشَوْا مَصَالَتَهُ عَلَيْهِمْ	وَتَحْتَ الرَّغْوَة اللَّبَنُ الْفَصِيحُ[3]

والفصاحة قد تتعلق باللفظ، وقد تتعلق بالمعنى أو بهما معاً، فإذا تعلقت باللفظ فإن ذلك يعني خلو الكلمة من الغرابة[4] ومن تنافر الحروف[5] ومخالفة القياس اللغوي[6] ومن الكراهة في السمع[7]. أما إذا تعلقت بالمعنى فذلك يعني خلو الكلام من التعقيد.

وكل هذه الاصطلاحات تصب في ألا تكون الكلمة أو المفردة ثقيلة على اللسان ويعسر النطق بها أو وحشية خفية أو غامضة المعنى مما يتطلب البحث عنه في مظان الكتب والمعجمات أو تضطر المتلقي إلى تخريج وجه لها قد يكون بعيداً، بالإضافة إلى هذا ألا تكون خلاف قانون مفردات الألفاظ الموضوعة أي على خلاف ما ثبت عن واضع اللغة، سواء وافقت القانون التصريفي أو خالفته، وألا تكون أيضاً من الكلمات النابية الممجوجة في السمع كالأصوات المنكرة فاللفظ ــ كما يقال ــ من قبيل الأصوات التي منها تستلذ النفس سماعه ومنها ما تكرهه[8].

مدار الحديث إذاً على وضوح النطق وطلاقة اللسان والإبانة، وهو ما يؤدي إلى الفهم من قبل المستمع والإفهام من قبل المتكلم، وقد جمع الجاحظ هذا في الإشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿ومَا

---

(1) ـ روى الجاحظ في البيان والتبيين أنه أبو محجن الثقفي، ينظر 338/3.

(2) ـ الخرق بكسر الخاء: الفتى الكريم الخليقة والظريف في سماحة ونجدة.

(3) ـ ورد في البيان والتبيين: اللبن الصريح. ينظر 338/3.

(4) ـ نحو ما روي عن عيسى بن عمر النحوي، حينما سقط عن حماره فاجتمع عليه الناس، فقال: مالكم تكأكأتم علي كتكأكئكم على ذي جنة، افرنقعوا عني.

(5) ـ نحو قول أعرابي حين سئل عن ناقته: تركتها ترعى (الهُعْخُعَ) ومنه (مستشزرات) في قول امرئ القيس: (طويل)

غَدائِرُهُ مُسْتَشْزِرَاتٌ إلى الْعُلاَ	تضل العقاص في مثنى ومرسل

(6) ـ كما في قول أبي النجم العجلي: (رجز)

الْحَمْدُ للهِ الْعَلِيِّ الأَجْلَلِ	أَنْتَ مليكُ النَّاسِ رَبّاً فَاقْبلِ

والقياس: (الأجلّ) بالإدغام.

(7) ـ من ذلك لفظة (الجرشّى) في قول المتنبي: (متقارب)

مُبَارَكُ الاسْمِ أَغَرُّ اللَّقَبْ	كَرِيمُ (الجرشّى) شَرِيفُ النَّسَبْ

فهي من المفردات غير المحببة إلى النفس.

(8) ـ ينظر الإيضاح في علوم البلاغة 22/1ــ27. ومفتاح العلوم للسكاكي، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ط2، 1987، ص416. والإبلاغية في البلاغة العربية لسمير أبو حمدان، منشورات عويدات الدولية بيروت ــ باريس ط1، 1991، ص69 وما بعدها.

أرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[1].

يقــول: "... لأن مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإفهام والتفهُم، وكلما كان اللسان أبين كـان أحمـد (...) والمفهـم لك والمتَفهّم عنك شريكان في الفضل إلا أن المفهم أفضل من المتفهم، وكذلك المعلم والمتعلم"[2].

وهو ما لا يكون من عييّ اللسان ورديء البيان، وقد شبه الله تعالى صاحب هذه الصفة بالنساء والولدان، يقول عز وجل: ﴿أَوَ مَنْ يَنْشَأُ فِي الحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[3].

يعنـي أن الـنشء فـي الزينة والنعومة من المعايب والمذامّ وهو من صفات النساء ولا يليق بالـرجل، فمن كان هذه صفته عجز عن مجاثاة الخصوم ومقارعة الرجال، لأنه غير مبين ولا يأتي بـبرهان يحاجُ به خصمه، فهو من هذه الزاوية أشبه بربات الحجال: لأنهم ضعيفات وناقصات عقل، يقال: قلّما تكلمت امرأة فأرادت أن تتكلم بحجتها إلا تكلمت بالحجة عليها[4].

والعـيّ والحصـر أذم العيوب النطقية من وجهة نظر الجاحظ[5]. وقد حصر العي في عاملين: أحدهما يتعلق بالمتكلم والآخر يتعلق باللغة.

فأمـا الأول: فعـبر عـنه بنقصـان آلة النطق وعجز أداة اللفظ[6]. ويعود ــ في نظره ــ إلى سببين: وظيفي وعضوي.

فالوظيفـي: يتمـثل فـي عجـز عضو من أعضاء النطق عن القيام بوظيفته في نطق بعض الأصوات مما يستدعي استبدال المتكلم صوتاً بصوت آخر.

والعضوي: ويتجسد في وجود تَلَف أو تَشَوُّه في عضو من أعضاء الجهاز الصوتي، أو عيب أو ضعف في أعضاء الاستقبال، أي الجهاز السمعي[7].

وأمـا الثاني: فيقصد به التداخل اللغوي الذي ينتج عن اختلاف اللغات في نُظُمها الصوتية وفي عددهـا، من ذلك أننا نجد في كل لغة حروفاً معينة تكون أكثر استعمالاً من غيرها، كاستعمال السين

(1) - سورة إبراهيم، آية 4.
(2) - البيان والتبيين 11/1، 12.
(3)- سورة الزخرف، آية 18.
(4) - يـنظر الكشاف للزمخشري، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت (د ت) 482/3، 483 والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، دراسـة وتحقـيق وتعلـيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1993، 10/8 والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر وتونس 1984، 180/25ـــ 182.
(5) - ينظر البيان والتبيين 12/1، 13.
(6) - المصدر نفسه، 40/1.
(7) - ينظر ديديه بورو (Didier Porot) اضطرابات اللغة، ترجمة إ. الهاشم، منشورات عويدات، بيروت 200، ص39، 40، 41، 107، 108.

في لغة الروم، والعين في لغة الجرامقة[1]. كما يذكر الجاحظ[2].

وفي المقابل يروى عن الأصمعي أنه ليس للروم ضاد، ولا للفرس تاء، ولا للسريان ذال[3].

ومن صور التداخل اللغوي ما نلمسه في الأداء الكلامي لمتكلم اللغة الأجنبية من غير أهلها. فقد اعتاد التكلم بلغته الأم منذ طفولته وصارت جزءاً من سلوكه اللغوي، ولذلك يجد صعوبة في اكتساب عادات نطقية جديدة لأن العادة الأولى تجذب لسانه إلى المخرج المعتاد، فيظهر ذلك في كلامه، فيقال في لسانه لكنة بسبب إدخال بعض حروف العجم في حروف العرب مثلاً[4].

ونشير إلى أن أقوى العوامل المسببة للعيّ، القصور العضوي الذي يترتب عليه قصور وظيفي، وهو مرض لغوي[5]. أو عاهة كلامية تؤدي إلى الزيغ والانحراف والتداخل في العملية اللغوية أو الاتصالية[6].

وقد كان – أي القصور العضوي – محل اهتمام اللسانيين في النصف الثاني من القرن العشرين ولا سيما الأمريكيين، مما وسع مجال اللسانيات، فلم يعد مقتصراً على البحث في الجانب اللغوي الصرف فحسب بل تجاوز ذلك وظهر علم اللسانيات الأنثروبولوجي والرياضي، ولم يعد الدارسون يكتفون بمعالجة ظاهرة الأمراض اللغوية من وجهة نظر لسانية بحتة، وذلك لكشف العلاقة – وهي قوية – بين المرض الفيزيولوجي والمرض اللغوي[7].

وقد كان للجاحظ فضل السبق في هذا، إذ عالج موضوع الانحرافات والعيوب الصوتية التي ظهرت على ألسنة معاصريه من عامة الناس وخاصتهم، معالجة علمية ودقيقة، وهي انحرافات سببها قصور في عملية النطق لدى المتكلم.

وما دام موضوع دراستنا مخصصاً للفصاحة عند العرب وهذه – أي العيوب النطقية – من معوقاتها[8]، صار لزاماً أن نتناول بعض الانحرافات والعيوب الكلامية التي تعتري اللسان وتمنع من

---

(1) – هم طائفة من الكلدانيين، أي السريانيين وكانوا شعوباً وقبائل.

(2) – ينظر البيان والتبيين 64/1.

(3) – نفسه 65/1.

(4) – المصادر السابق 40/1، 70، 71. وينظر مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، بيروت 1982، ص1053 وما بعدها. والملكة اللسانية في نظر ابن خلدون لمحمد عيد، عالم الكتب القاهرة 1979، ص74 وما بعدها. والدلالة الصوتية، ص132، 133.

(5) – لا يدخل التلعثم وعدم فصاحة اللسان وطلاقته ضمن الأمراض اللغوية وهذه الأخيرة أنواع منها: المرض النطقي والمرض السمعي ومرض التأتأة والصمم، والكلام البطيء، ومرض في الصوت وفي الحلقوم وخلل أو شلل في الدماغ...
ينظر قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث لمازن الوعر، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق ط1، 1988، ص 235.

(6) – المرجع نفسه، ص535.

(7) – المرجع نفسه، ص534.

(8) – لأن المرض اللغوي – من منظور لساني – يمكن أن يكون في النطق الكلامي أو النظم الكلامي أو في الصوت الكلامي أو في الاستعمال الكلامي. ينظر قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ص535.

البيان من وجهة نظر الجاحظ، ومنها (اللُّثغةُ):

اللّـثغة ـ بضـم الـلام ـ في اللسان عدم نطق بعض الحروف حسب الأصول[1]. وتكون إما لعجز كلامي وإما بسبب التقليد أو الطفولة[2].

وتظهـر فـي استبدال وحدة صوتية بأخرى مما يؤدي إلى تغير في المعنى وذلك في ظروف ومواقف لغوية معينة يمكن أن تتطلب ذلك، وهو مشروط بألا يكون في مواقف غيرها، لأنه لو حدث لـرَفَع صفة "الألثغ" عن الشخص. وإنما يكون ذلك عندما يفقد هذه الوحدة كلية في نظامه الصوتي، وقد تنشأ معه منذ الصغر[3].

يقول الجاحظ: "والذي يعتري اللسان مما يمنع من البيان أمور منها: اللثغة التي تعتري الصبيان إلى أن ينشأوا وهو خلاف ما يعتري الشيخ الهرم الماجّ[4]. المسترخي الحنك المرتفع اللثة"[5].

وقـد عالج الأصوات أو الحروف التي تدخلها اللثغة وحصرها في أربعة: السين والقاف واللام والراء[6].

ـ فالسين تنطق طاء نحو: يكثوم في (يكسوم)، وبثم الله في (بسم الله)، وبُثرة في (بُسْرة)...

ـ والقاف تنطق طاء نحو: طُلت له في (قلت له)، وطال لي (قال لي)...

ـ والـلام تنطق ياء في مثل: جَمَيْ في (جمل)، واعتَيَيْتُ في (اعتللتُ)، وهناك من ينطقها كافاً كالذي حدث لعمر أخي هلال فإنه كان إذا أراد أن يقول: ما العلة في هذا؟ قال: مَكْعكَة في هذا[7].

ـ أما الراء فقد كثرت فيها اللثغة. إذ قُلبت أربعة أحرف: ياء وغيناً وذالاً وظاء.

ـ فالـياء نحو: عميٍ في (عمرو)، ويَأيْتُ في (رأيت)، والغين نحو: عَمْغ في (عمرو)، والذال نحو: عَمْذ في (عمرو) ومَذّة في (مرّة).

أنشد عمر بن أبي ربيعة قال: (رمل)

وَاسْـتَبَدَّتْ مَـذَّةً وَاحِـدَةً إنَّمَـا الْعَاجِـزُ مَـنْ لا يَسْـتَبِدُّ

---

(1)- جاء في مقاييس اللغة لابن فارس، باب اللام والثاء وما يثلثهما: يقولون اللثغة في اللسان أن يقلب الراء غيناً والسين ثاء، ينظر 5 /234.

(2) - ينظر المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات) لمحمد التونجي وراجي الأسمر، مراجعة إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1993، 1/496.

(3)- ينظر الدلالة الصوتية لكريم زكي حسام الدين، مكتبة الأنجلو المصرية ط1، 1992، ص133.

(4) - الماجّ: الذي يمجّ ريقه ولا يستطيع حبسه.

(5)- البيان والتبيين 1/71.

(6) - نفسه، 1/34.

(7) - نفسه، 1/35.

والظاء نحو: مظّة واحدة في (مرة واحدة)[1].

والجاحظ في هذا الباب يتحدث عن اللثغة التي تحدث للسان من الناحية الفيزيولوجية، ويشير إلى أن هناك أصواتاً ناتجة عن المرض اللغوي ليس لها حروف، ومن ثم يصعب وصفها وتصويرها، كاللثغة التي كانت تعرض لواصل بن عطاء، ولسليمان بن يزيد العدوي الشاعر، ولمحمد بن حجاج كاتب داود بن محمد، فلا يمكن تصويرها في الخط وإنما يصورها اللسان ويلتقطها السمع[2].

ولم يقف عند وصف الأصوات المنحرفة فحسب بل تعدّاها إلى ذكر مراتبها ومستوياتها الاجتماعية وتأثيرها في آذان المستمعين، وهو ما يمكن تمثيله بهذا المخطط[3].

ي

ظ

اللثغة: ر

ذ

غ

يتبين لنا منه أن الجاحظ رتب اللثغة ترتيباً اجتماعياً تنازلياً.

فالراء إذا نطقت ياء كانت أحقر اللثغات وأوضعهن لدى المستمعين من ذي الشرف وبلغاء الناس وعلمائهم.

وأقل من ذلك درجة إذا نطقت ظاء، أما إذا نطقت ذالاً فهي أخف وطأة على الأذن. وأيسرهن اجتماعياً ما نطقت غيناً[4]. لأن علاجها ممكن بشيء من الجهد والتمرّس وحدّ اللسان وتكلّف إخراج الراء من مخرجها. يقول: "وكانت لثغة محمد بن شبيب المتكلم بالغين، وكان إذا شاء أن يقول عمر، ولعمري، وما أشبه ذلك على الصحة قاله، ولكنه كان يستثقل التكلف والتهيؤ لذلك، فقلت له: إذا لم يكن المانع إلا هذا العذر فلست أشك أنك لو احتملت هذا التكلف والتتبّع شهراً واحداً أن لسانك كان يستقيم"[5].

وللقارئ أن يتصور مقدار اللبس والغموض، ومن ثم صعوبة الفهم التي يمكن أن تحدث بين الألثغ والمستمع، ذلك أن إبدال الوحدات الصوتية ينتج عنه تغير في المعنى[6].

فالقاف على سبيل المثال عندما تقلب طاء تصير كلمة قال، (طال)، وقالب (طالب) وقمر

(1) - نفسه، 34/1، 35 وينظر الدلالة الصوتية، ص133، 134، وقضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ص546، 547.

(2) - ينظر البيان والتبيين 36/1.

(3) - ينظر قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، ص548.

(4) - ينظر المصدر السابق 36/1.

(5) - نفسه 36/1.

(6) - ينظر الدلالة الصوتية، ص134.

(طمر)، وعندما تقلب السين ثاء تصير كلمة سَنَاء (ثناء)، وسار (ثار)، وسمر (ثمر)...

وإذا قلبت اللام ياء تصير لَمْ (يم) وولَدَ (ويد) ولبس (يبس)....

وإذا قلبت الراء (ياء) تصير رأس (يأس)، ورد (يد)، ورافع (يافع)....

وإذا قلبت (غيناً) تصير ربط (غبط)، ورث (غث)، ورش (غش)... غير أن هناك لثغة أو انحرافاً صوتياً لا يترتب عليه تغير المعنى لأن الوحدة الصوتية في هذه الحالة لا تتحول إلى وحدة أخرى بل تبقى هي نفسها، وإنما يصيبها شيء من التحريف والتشويه في مخرجها[1] مما يؤذي السامع وينفره، من نحو اللثغة الفاحشة التي كانت تعرض لواصل بن عطاء في الرّاء[2]. وكانت مكانتهُ حينئذ تقتضي حسن البيان وتمامه وتكميل الحروف وإعطاءها حقها من الفصاحة، لذلك رام إسقاط حرفَ الراء من كلامه نهائياً وآلى على نفسه أن يكابد ذلك العيب ويغالبه ويناضله ويساجله حتى تحقق له ما أراد. فاستقام لسانه وانتظم له ما حاول واتسق له ما أمل[3]. فمدحه الشاعر بقوله: (بسيط)

وَيَجْعَلُ الْبُرُّ قَمحاً في تَصَرُّفِهِ   وَجَانَبَ الرَّاءَ حَتَّى احْتَالَ لِلشَّعرِ[4]

وَلَمْ يُطِقْ مطَراً والْقَوْلُ يُعْجِلُهُ   فَعَاذَ بِالْغَيْثِ إِشْفَاقاً مِنَ الْمَطَرِ[5]

وكذلك اللثغة التي تعرض في السين[6] لمحمد بن الحجاج، فإنها كانت فاحشة وتؤذي الآذان، وهو ما نسمعه اليوم ممن يعانون من هذه الظاهرة التي قد تعود إلى سبب عضوي، كتلف بعض أعضاء النطق أو تَشوُّهِهِ مما يدخل في نطاق أمراض الكلام[7].

ولم يغفل الجاحظ الإشارة إلى أهمية الأسنان ودورها في الأداء الصوتي الصحيح، والعيوب

---

(1) - فالراء كما هو معروف صوت لثوي مكرر يتكون من تكرار ضربات اللسان على اللثة تكراراً سريعاً وفي حالة نطقها من قبل الألثغ فإن لسانه قد ينثني أو ينحني إلى أعلى وإلى الداخل وبدلاً من أن تكرر ضرباته على اللثة تكرر على وسط الحنك الصلب مما يشوّه نطق الراء. ينظر الدلالة الصوتية، ص 133.

(2) - ينظر البيان والتبيين 1/14، 16، 17.

(3) - نفسه 1/15.

(4) - يعني أنه ذكر أسماء الشعر ليس فيها حرف الراء نحو: الْقُلب، والْهلبُ، والسَّبَدُ والأثيثُ (الشعر الكثير الطويل المسترخي) والوَحْفُ (الكثير الأصول) والجُمَّة (ما طال من الشعر ويجمع على جُمم)...

ينظر المخصص لابن سيده، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د ت) 1/62ـ 69.

(5) - البيان والتبيين 1/22، 21.

(6) - السين: صوت لثوي ينتج عند اعتماد طرف اللسان خلف الأسنان العليا مع التقاء مقدمته باللثة العليا.

أما في حالة الشخص (الألثغ) فإن لسانه ينثني إلى أعلى وإلى الداخل ويلتقي طرفه بوسط الحنك الصلب مما يُشوّه نطق السين مثل الراء.

(7) - أو ما اصطلح عليه بالمرض اللغوي، أو الزيغ أو الانحراف والتداخل في العملية اللغوية، وهو ما يمكن أن يكون في النطق الكلامي أو النظم الكلامي أو في الصوت الكلامي أو في الاستعمال الكلامي. ومن ثم يهتم علم اللغة الاجتماعي والنفسي بالانحرافات الصوتية التي يعود بعضها إلى أسباب اجتماعية وبعضها إلى أسباب خلقية وبعضها إلى اضطرابات نفسية.

التي تربك بها، من ذلك ما ذكره من أمر بعض الخطباء في عصره أنه كان فيهم من هو أشغى[1] ومن هو أشدق[2] ومن هو أروق[3] ومن هو أضجم[4]، ومن هو أفقم[5].

فزيد بن جندب مثلاً كان أشغى أفلح[6] ولولا هذا العيب لكان أخطب العرب قاطبة على حد قوله. وقد هجاه عبيدة بن هلال اليشكري وعيّره بالعيوب التي في أسنانه يقول: (رجز)

أَشْغَى عَقَنْبَاةٌ وَنَابٌ ذُو عَصَلْ ... وَقَلَحٌ بَادٍ وَسِنٌّ قَدْ نَصَلْ[7]

ومنه الأهتم[8] فإن من أشق الحروف عليه نطقاً وأظهرها لنقصه وعجزه الفاء والسين إذا كانا في وسط الكلمة[9].

وليست الثنايا بأقل أهمية في الأداء الصوتي والنطق الصحيح، فقد روي أن الجُمحي خطب خطبة نكاح أصاب فيها معاني الكلام، غير أنه كان في كلامه صفير يخرج من بين ثناياه المنزوعة، فأجابه زيد بن علي بن الحسين بكلام في مستوى كلامه جودة، إلا أنه كان حسن المخرج، فلم يكن في كلامه صفير، فذكر عبد الله ابن معاوية بن عبد الله بن جعفر سلامة لفظ زيد لسلامة أسنانه، فقال: (كامل)

قَلَّتْ قَوَادِحُهَا[10] وَتَمَّ عَدِيدُهَا ... فَلَهُ بِذَاكَ مَزِيَّةٌ لاَ تُنْكَرُ

ويروى أيضاً: صحت مخارجها وتمّ حروفها[11].

والأمر يختلف تماماً لو سقط جميع الأسنان، فإن ذلك يكون أصلح في الإبانة عن الحروف مما

---

[1] - جاء في مقاييس اللغة لابن فارس: باب الشين والغين وما يثلثهما: الشين والغين والحرف المعتل أصل صحيح يدل على عيب في الخلقة لبعض الأعضاء. قالوا: الشُّغُوُّ: من قولك رجل أشغى وامرأة شغواء وذلك إذا كانت أسنانه العليا تتقدم السفلى. وقال الخليل (...) ومنه يقال للعقاب شغواء، وذلك لفضل منقارها الأعلى على الأسفل. وزعم ناس أن الشغا: الزيادة على عدد الأسنان. ينظر 196/3.

وقال الخليل: الشغا: اختلاف الأسنان. ورجل أشغى وامرأة شغواء وشغياء. ينظر كتاب العين للخليل ابن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائي، مؤسسة دار الهجرة (قم) إيران ط2، 430/4.

[2] - الأشدق: واسع الفم. ويقال أيضاً: خطيب أشدق: أي بليغ.

[3] - الأروق: من كانت ثناياه العليا السفلى، أي ركوب السن الشفة.

[4] - الأضجم: الضَّجَمُ محركة: عوج في الفم، وكذلك في الشفة والشدق والذقن والعنق.

[5] - الأفقم: الفَقَمُ محركة: تقدم الثنايا العليا، فلا تقع على السفلى. فالأفقم من هذه الزاوية شبيه بالأروق.

[6] - الفَلَح: الشق. ويقال للمشقوق الشفة السفلى (أفلح). وهو بيّن الفَلحة، وكان عنترة بن شداد العبسي يلقب بـ (الفلحاء) لفلحة كانت به. ينظر مقاييس اللغة 450/4.

[7] - العَقَنْبَاةُ: العقاب الحديدة المخالب. والعَصَل: الالتواء. والقَلَح محركة: صفرة السنان. ونَصَل: خرج وظهر.

[8] - الأهتم: من ألقى مقدّم أسنانه، أو من انكسرت ثناياه من أصولها.

[9] - ينظر البيان والتبيين 55/1، 62.

[10] - القادح: أكال يقع في الأسنان.

[11] - ينظر البيان والتبيين 58/1، 59.

لو سقط أكثرها وخالف أحد شطريها الشطر الآخر. كما أنه إذا كان في اللحم الذي فيه مغارز الأسنان تشمير وارتفاع ذهبت الحروف وفسد البيان[1].

ولم يقف عند حد دور الأسنان بل تعداه إلى دور اللسان الذي هو آلة النطق الرئيسة، وما يتصل به من عيوب، وأثر ذلك في الفصاحة والبيان.

ومن العيوب التي ذكرها: التّعتعة، واللّجلَجة، والحُبسة، واللُّكنة[2].

وفيما يلي بيان لأهمها:

1. التّعْتَعَة:

جاء في لسان العرب "والتعتّعة في الكلام: أن يعيا بكلامه ويتردد من حصر أو عيّ، وقد تعتع في كلامه وتعتعه العيّ (...) ومنه الحديث: الذي يقرأ القرآن ويتتعتع فيه، أي يتردد في قراءته وتبلّد فيها لسانه"[3]. ويبدو من هذا الكلام أن اللفظ مأخوذ من تعتعة الدابة، أي ارتطامها في الرمل والوحل[4].

ولهذا العيب صور رويت عن الأصمعي، وهي أن اللسان إذا تتعتع في التاء فهو تمتام، وإذا تتعتع في الفاء فهو فأفاء.

قال أبو الزحف بن عطاء بن الخطفى (رجز)

لَسْتُ بِفَأْفَاءٍ وَلا تَمْتَامِ ... وَلاَ كَثِيرِ الْهُجْرِ فِي الكَلاَمِ[5]

وقال بشر بن المعتمر: (كامل)

وَمِنَ الكَبَائِرِ مِقْوَلٌ مُتَتَعْتِعٌ ... جَمُّ التَّنَحْنُحِ مُتْعَبٌ مَبْهُورُ[6]

2. اللّجلجة:

ورد في مقاييس اللغة "اللام والجيم أصل صحيح يدل على تردد الشيء بعضه على بعض، وترديد الشيء من ذلك اللّجاج، يقال لَجَّ يَلَجُّ، وقد لججْتَ على فَعِلت لَجَجا ولَجَاجًا، ومن الباب لجّ

---

(1) - ينظر البيان والتبيين 61/1.
(2) - نفسه 37/1، 39، 40.
(3) - اللسان مادة (تعع).
(4) - المصدر نفسه المادة نفسها.
(5) - الفأفاء: هو الذي يعسر عليه خروج الكلام. وقيل الترديد في الفاء أو التعثر في لفظها وهو عيب من عيوب الفصاحة. والتمتمة رد الكلام إلى التاء والميم. وقيل العجلة بالكلام التي تؤدي أحيانًا إلى عدم الإفهام وقيل: التمتمة في الكلام أن لا يبين اللسان، يخطئ موضع الحرف فيرجع إلى لفظ كأنه التاء والميم، وإن لم يكن بيّنًا. ينظر اللسان مادة (تمم).
(6) - البيان والتبيين 38/1، 41.

البحر، وهو قاموسه، وكذلك لجته، لأنه يتردد بعضه على بعض (...) ويقال لجلج الرجل المضغة في فيه، إذا رددها ولم يُسِغها (...) واللّجلاج الذي يلجلج في كلامه لا يعرب"[1].

وفي اللسان "..... واللجلجة ثقل اللسان ونقص الكلام وأن لا يخرج بعض في إثر بعض، ورجل لجلاج، وقد لجلج وتلجلج (...) وقيل اللجلاج الذي يجول لسانه في شدقه (...) أو الذي سجية لسانه ثقل الكلام ونقصه، الليث: اللجلجة: أن يتكلم الرجل بلسان غير مبين"[2].

ما يرمي إليه هذان النصان يصبّ في مصبّ واحد وهو أن اللجلجة عيب من العيوب الكلامية ومن معوقات الفصاحة، تقوم على تشوهات أو إبدالات تصيب الكلمات أو الحروف بشكل شبه جذري يصاحبها في بعض الحالات اضطرابات نحوية قد تصل بالمتكلم أحياناً إلى الرطانة[3].

وبصورة أوضح إنّها "تقطيع لا إرادي للكلام يظهر في صورة إعادة النطق ببعض الأصوات أو الكلمات، كأن يقول الشخص: أنا أنا اسمي فلان أو يقول: أنا اسْ اسْ اسْ اسمي فلان، وكما يقول بعض الأطباء يرجع مرض اللجلجة (Stuttering) إلى تقلص بعض عضلات الكلام مما يؤدي إلى صعوبة النطق مع بداية سلسلة الكلام"[4].

وقد أشار إليها الجاحظ في قول اللهبي في اللجلاج: (رجز)

لَيْسَ خَطِيبُ القَوْمِ بِاللَّجْلاَجِ وَلاَ الذِي يَزْحَلُ كَالْهَلْبَاجِ[5]

3. الحُبْسَةُ[6]: (Aphasia–L'Aphasie)

يبدو أنه من الصعب إعطاء تعريف شامل ودقيق للحبسة لارتباطها بنظامين متداخلين مترابطين: النظام العصبي والنظام اللساني، ولكل مسبباته وعلاقاته بالجوانب النفسية والحركية المسؤولة عن الإدراك والتعبير اللغويين.

ولا تخرج في كل الأحوال عن كونها مرضاً لغوياً أو عيباً من عيوب النطق يعسر معه الكلام، إما بتأثير لغة أجنبية، ويطلق عليها حينئذ حُكلة[7]. وإما بحدوث خلل في الدماغ أو في الجهاز

---

(1) - المقاييس: باب اللام وما بعدها في المضاعف والمطابق 201/5.

(2) - لسان العرب لابن منظور مادة (لجج).

(3) - ينظر اضطرابات اللغة لبديديه بورو (Didier Porot) ترجمة أنطوان إ. الهاشم، منشورات عويدات، بيروت 2000، ص 44، 45، وفي الكليات للكفوي: كل كلام لا تفهمه العرب فهو رطانة. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط 2، 1993، ص456.

(4) - الدلالة الصوتية، ص138.

(5) - يَزْحل: أي يزل عن مقامه. والهلباج: الأحمق الشديد الحمق.

(6) - صارت الحبسة علماً قائماً له كيانه، وحاز اهتمام العلماء — موازاة بالاهتمامات الدماغية — منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر (1861) على يد العالم بروكا (P.Broca).

(7) - جاء في مقاييس اللغة: ويقال في لسانه حكلة أي عجمة. ويقال أحكل علي الأمر إذا امتنع وأشكل. ينظر 91/2.

النطقي، تضطرب معه النشاطات اللغوية، فيفقد صاحبها القدرة على الفهم والإدراك والتعبير اللغوي.

وتتمظهر الحبسة في أشكال وألوان[1]، يضيق الموضوع عن بحثها وتفصيلها ونكتفي بتناولها من وجهة نظر الجاحظ، وفيم تتمثل عنده؟

يقول: "ويقال في لسانه حُبسة إذا كان الكلام يثقل عليه ولم يبلغ حد الفأفاء والتمتام، ويقال في لسانه عقلة[2] إذا تعقل عليه الكلام، ويقال في لسانه لكنة[3] إذا أدخل بعض حروف العجم في حروف العرب، وجذبت لسانه العادة الأولى إلى المخرج الأول، فإذا قالوا في لسانه حكلة فإنما يذهبون إلى نقصان آلة المنطق وعجز أداة اللفظ حتى لا تعرف معانيه إلا بالاستدلال"[4].

ويستشهد على ما ذكره بأقوال الشعراء والرّجّاز، من ذلك قول أبي العباس محمدبن ذؤيب الفقيمي الراجز، يمدح عبد الملك بن صالح: (طويل)

وَيُفْهَمُ قَوْلَ الْحُكْلِ لَوْ أَنَّ ذَرَّةً تُسَاوِدُ أُخْرَى لَمْ يَفُتْهُ سِوَادُهَا[5]

وقول التيمي ــ الشاعر المتكلم ــ في هجائه لبني تغلب: (طويل)

وَلَكِنَّ حُكْلاً لاَ تُبِينُ، وَدِينُهَا عِبَادَةُ أَعْلاَجٍ عَلَيْهَا الْبَرَانِس[6]

وورد عن أبي عبيدة أن الرجل إذا أدخل بعض كلامه في بعض فهو أَلَفُّ[7]، وقيل بلسانه لفف. يقول أبو الزّحف الراجز: (رجز)

كَأَنَّ فِيهِ لَفَفاً إِذَا نَطَقْ مِنْ طُولِ تَحْبِيسٍ وَهَمٍّ وَأَرَقْ[8]

وقد لا يعود العيب أو الانحراف الصوتي إلى قصور عملية النطق للمتكلم التي عبر عنها

---

(1) - ينظر *Randal J.A.et Coll. Trouble du langage. Diagnostic et reeducation, Pierre Mardaga, Bruxelle 2eme edition 1985. P 140-141.*

(2) - في مقاييس اللغة: العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدل عُظْمُه على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحُبسة. من ذلك العقال وهو الحابس عن ذميم القول والفعل (...) واعتقل لسان فلان، إذا احتبس عن كلام. ينظر 4/69، 72.

(3) - اللكنة: الطريقة الخاصة التي يتكلم بها الفرد لغة ما، وبها يتميز من غيره من مستعملي هذه اللغة وبها ــ أي باللكنة ــ يمكن معرفته من دون رؤيته، وهي خاصية فردية. مما يميزها من اللهجة التي هي خاصة جماعية. وهي عيب من عيوب النطق تقع لعجز في اللسان فيستبدل صاحبها حرفاً بآخر كنطق السين شيناً، والطاء تاء، والخاء حاء أو هاء، أو القاف كافاً، أو العين همزة، أو الذال دالاً... نحو: الشُلتان بدل (السلطان) وشمعت بدل (سمعت) وهائر بدل (حائر). ينظر المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات) 1/527.

(4) - البيان والتبيين 1/39، 40.

(5) - السِّواد بالكسر: السِّرار.

(6) - البيان والتبيين 1/39، 40.

(7) - الألفُّ: البطيء الكلام، إذا دخل بعض كلامه في بعض.

(8) - المصدر السابق 1/38.

الجاحظ بنقصان آلة المنطق، وإنما يعود إلى التداخل اللغوي الذي يسببه اختلاف النظم الصوتية للغات، لأن لكل لغة حروفاً تدور في كلامها لا توجد لدى اللغة الأخرى، نحو كثرة السين لدى الروم وكثرة العين لدى الجرامقة، وكخلو لغة الروم من الضاد ولغة الفرس من الثاء ولغة السريان من الذال. ذكر ذلك الأصمعي(1).

ولا شك في أن الإنسان يكتسب لغته الأم منذ طفولته، ويشب على أدائها، فترسخ لديه عادات نطقية وتصبح جزءاً من سلوكه اللغوي، ومن ثم يصعب عليه العدول عنها بعد ذلك، ويجد مشقة كبيرة في نطق اللغة الأجنبية واكتساب عادات نطقية جديدة لسيطرة العادات الصوتية للغة الأم عليه فيتحدث اللغة الأجنبية بطريقة متميزة(2) لأن "الملكة ـ كما يقول ابن خلدون ـ إذا سبقتها ملكة أخرى في المحل، فلا تحصل إلا ناقصة مخدوشة"(3).

ويضيف معللاً: "لأن قبول الملكات وحصولها للطبائع التي على الفطرة الأولى أسهل وأيسر، وإذا تقدمتها ملكة أخرى كانت منازعة لها في المدة القابلة وعائقة عن سرعة القبول، فوقعت المنافاة وتعذر التمام في الملكة (...) فالأعجمي الذي سبقت له اللغة الفارسية لا يستولي على ملكة اللسان العربي، ولا يزال قاصراً فيه، ولو تعلمهُ وعلّمه، وكذا البربري والرومي الإفرنجي، قلّ أن نجد أحداً منهم محكماً لملكة اللسان العربي، وما ذلك إلا لما سبق إلى ألسنتهم من ملكة اللسان الآخر"(4).

يبدو من هذا الكلام أن ابن خلدون يشير إلى ما اصطلح عليه في الدرس اللغوي بالعادة اللغوية ـ وإن كان السبق في استعمالها للجاحظ(5) ـ وهو ما يتفق مع التصور الحديث للغة بكونها سلوكاً وعادات تكتسب ضمن الجماعة أو المجتمع الذي يعيش فيه المتكلم.

وإلى جانب هذا استعمل الجاحظ اصطلاحاً آخر وهو المحاكاة التي تؤدي دوراً لا يستهان به في تعلم اللغة الأجنبية وإجادتها، يقول:

"... إنا نجد الحاكية(6) من الناس يحكي ألفاظ سكان اليمن مع مخارج كلامهم، لا يغادر من ذلك شيئاً، وكذلك تكون حكايته للخراساني والأهوازي والزنجي والسِّندي والأجناس وغير ذلك، نعم، تجده أطبع منهم (...) ولقد كان أبو دبّوبة الزنجي مولى آل زياد يقف بباب الكرخ بحضرة المكارين(7)، فينهق فلا يبقى حمار مريض ولا هرم حسير ولا متعب بهير إلا نهق"(8).

(1) ـ ينظر البيان والتبيين 64/1، 65.

(2) ـ ينظر الدلالة الصوتية، ص132، 133.

(3) ـ المقدمة لابن خلدون، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت 1982، ص1088.

(4) ـ نفسه، ص1096، 1097.

(5) ـ ينظر البيان والتبيين 39/1، 40.

(6) ـ الحاكية: الذي يحكي ويقلد كلام الناس ويفعل مثلهم.

(7) ـ الكَرْخ: سوق ببغداد. والمُكارين: جمع مُكار. وهو من يكري دابته تنتفع بها بالكراء، أي بالمقابل.

(8) ـ البيان والتبيين 69/1، 70.

وهو ما يفهم منه أن الإنسان بإمكانه أن يتقن اللغة الأجنبية من طريق المحاكاة، أي بتمرين أعضاء النطق وتعويدها على النظام الصوتي والصرفي والتركيبي للغة الأجنبية، بل قد يجيد قواعدها ويتكلمها بطلاقة كواحد من أهلها غير أنه لا يمكن أن يتخلص من اللكنة التي تكشف عن جنسيته[1].

ونشير إلى أن الكبير والصغير في هذا مختلفان، فالذي تعلم اللغة الأجنبية وهو صغير صعب عليه تغيير عاداته الصوتية التي نشأ عليها وشبّ.

أما الذي يتعلمها وهو كبير فيسهل عليه استبدال الوحدات الصوتية التي تخلو منها لغته بأخرى أو إسقاطها كلية[2].

وقد أعطى الجاحظ أمثلة للانحرافات الصوتية التي جرت على ألسنة معاصريه من العامة والخاصة، وأرجعها إلى التداخل اللغوي، كما مثّل لها بعدة لكنات نحو: اللكنة الفارسية، والنبطية، والرومية، والحبشية.

فمن الأولى: جعل السين شيناً والطاء تاء نحو: (الشُلْتَان) في (السلطان)...

ومن الثانية: جعل الحاء هاء نحو (الهاصل) في (الحاصل)، و(نَهْس) في (نحْس). والعين همزة نحو: (دَأوْتُكَ) في (دعوتك) و(تَصنَأ) في (تصنع)...

ومن الثالثة: جعل الهاء حاء[3] نحو: (حائن) في (هائن) (أي هالك)...

ومن الرابعة: جعل الشين سيناً نحو: (سعرت) في (شعرت)[4].

من كل ما عرض يتبين أن الفصاحة صفة هامة من صفات الأداء الكلامي عند العرب وهي ذات وجهين:

– عضوي يتمثل في طلاقة اللسان ووضوح النطق عند المتكلم.

– وإبلاغي تواصلي نفسي يتحقق في البيان والفهم والإفهام بين المتكلم والمستمع[5].

وخير ما يمثل هذين الوجهين ما جاء في القرآن الكريم على لسان موسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّر لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي، وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾[6].

---

(1) – ينظر الدلالة الصوتية، ص140، والبيان والتبيين 169/1

(2) – ينظر الدلالة الصوتية، ص140، 141.

(3) – أشار الجاحظ إلى أن صُهيباً الرومي – صاحب الرسول ﷺ – عندما سبي ونشأ بين الروم صار ألكن. تظهر عليه لكنة رومية. ينظر البيان والتبيين 72/1. والعقد الفريد لابن عبد ربه، شرحه وضبطه وصححه أحمد أمين وآخران، دار الكتاب العربي، بيروت 1982، 477/2.

(4) – ينظر البيان والتبيين 71/1، 72، 73. وينظر 213/2.

(5) ينظر الدلالة الصوتية ص130، 134.

(6) سورة طه الآيتان :25 – 30.

وقال عز وجل: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلاَ يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ ﴾[1].

وقال: ﴿ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَاناً فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءاً يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ﴾[2].

فهذه الآيات كلها تشير صراحة إلى أن موسى عليه السلام يفتقر إلى الأمرين السالفي الذكر، وهو ما كان سبباً في خوفه وضيق صدره، فدعا ربّه خلْقَ الأسباب التي تعينه على تبليغ ما أُمر به، فسأل فصاحة اللسان ورباطة الجأش.

بمعنى أنه سأل ربه سلامة آلة التبليغ وهو اللسان، وأن يرزقه فصاحة التعبير والقدرة على أداء مراده، وهو تبليغ الرسالة إلى فرعون وقومه والإجابة عن الشبهات وردها، وجدال الكفار، وإفحامهم بأقوى حجة وبأوضح عبارة، بالإضافة إلى تشريك أخيه هارون معه لأنه أقدر منه على الاستدلال والخطابة[3].

وقد علق الجاحظ على هذه الآيات بأن موسى عليه السلام قال ذلك " رغبة في غاية الإفصاح بالحجة، والمبالغة في وضوح الدلالة لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع"[4].

وهو ما يوضّح جليّاً أن مفهوم الفصاحة "يعني القدرة على الأداء الصوتي الصحيح الذي يتسم(...) بوضوح النطق من ناحية وطلاقة اللسان من جهة أخرى، في مقابل مفهوم العيّ، بمعنى عدم القدرة على الأداء الصوتي الصحيح أو ظهور الانحرافات الصوتية"[5]. وأنّها أكثر ما تتعلق بالمتكلم ـ من دون إهمال اللفظ ـ وهو ما أشار إليه الجاحظ في أكثر من موضع[6].

وكذلك السيوطي حين تطرق إلى معرفة الفصيح، وأشار إلى أنه يتعلق بجانبين: جانب اللفظ وجانب المتكلم، لكن اللفظ أخص من المتكلم " لأن العربي الفصيح قد يتكلم بلفظة لا تُعَدُّ فصيحة"[7].

كما روى الجاحظ قصة تتعلق بالموضوع ـ رأينا من الفائدة ذكرها على الرغم من طولها النسبي ـ يقول: "حدثني أبو سعيد عبد الكريم بن روح قال: قال أهل مكة لمحمد بن المناذر

---

(1) سورة الشعراء الآيتان :12 ـ 13.

(2) سورة القصص الآية :34.

(3) ينظر الكشاف للزمخشري 535/2، والبحر لأبي حيان 224/6، 8/7، 113 وتفسير ابن كثير، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط4، 1983 ، 50/4 والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور 210/16 ، 211، 107/19

(4) البيان والتبيان 7/1.

(5) الدلالة الصوتية ص 132.

(6) ينظر على سبيل المثال البيان والتبيان 144/1 ، 7/2 ،8.

(7) المزهر للسيوطي، شرح وضبط وتصحيح محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار الجيل ودار الفكر، بيروت (دت)، 184/1.

الشاعر[1]: ليست لديكم معاشر أهل البصرة لغة فصيحة، إنما الفصاحة لنا أهل مكة، فقال ابن المناذر: أما ألفاظنا فأحكى الألفاظ للقرآن وأكثرها له موافقة، فضعوا القرآن بعد هذا حيث شئتم، أنتم تسمون القدر بُرمة، وتجمعون البرمة على (بِرام) ونحن نقول قدر ونجمعها على (قدور) وقال الله عز وجل ﴿وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾[2].وأنتم تسمون البيت إذا كان فوق البيت عُلِّية وتجمعون هذا الاسم على (عَلالِي) ونحن نسميه غرفة ونجمعها على (غرُفات و غرَف) وقال الله تبارك وتعالى: ﴿غُرَفٌ مِنْ فَوْقِهَا غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ﴾[3].وقال﴿ وَهُمْ في الغُرُفَاتِ آمِنُونَ﴾[4]. وأنتم تسمون الطلع الكافور والإغريض ونحن نسميه الطلع، وقال الله تبارك وتعالى :﴿ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ﴾[5]. فعدّ عشر كلمات لم أحفظ أنا منها إلا هذا "[6].

وفصاحة الألفاظ من وجهة نظر القزويني تتمثل في خلوها من تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس اللغوي[7].

فالأول: تكون بسببه ثقيلة على اللسان عسيرة كلفظتي: الْهُعْخُعْ[8]. ومستشزرات[9]، وما شابه ذلك.

والثاني ـ وهو الغرابة ـ أن تكون الكلمة بسببها وحشية غامضة المعنى تحتاج إلى أن ينُقر عنها ويبحث في ثنايا كتب اللغة ومطولاتها، نحو ما روي عن عيسى بن عمر أنه سقط عن حماره فاجتمع عليه الناس فقال:"مَا لَكُمْ تَكَأْكَأْتُمْ[10] عَلَيَّ تَكَأْكُؤكَم عَلَى ذي جِنَّةٍ، افرَنْقِعُوا[11] عَنّي".

والثالث: نحو ما جاء في قول أبي النجم الراجز (رجز)

الحمدُ للهِ العَلِيِّ الأَجْلَلِ ... أنتَ مليكُ الناسِ ربّاً فاقبلِ

والقياس: الأجلّ بالإدغام.

---

(1) محمد بن مناذر (ت 198 هـ 813م اليربوعي: شاعر عالم كثير الأخبار والنوادر. انظر الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين بيروت ط5، 1980، 111/7.

(2) سورة سبأ الآية :13.

(3) سورة الزمر الآية :20.

(4) سورة سبأ الآية : 37.

(5) سورة الشعراء الآية :148.

(6) البيان والتبيين 18/1، 19.

(7) يسنظر الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني شرح وتعليق وتنقيح محمد عبد المنعم خفاجي دار الجيل بيروت ط3 (دت) 21/1 ـ 27، والمزهر للسيوطي 185/1 ، 187.

(8) شجرة صحراوية يُتداوى بورقها.

(9) أي مفتولات ومرتفعات إلى فوق.

(10) أي اجتمعتم أو تجمّعتم.

(11) أي تنحّوا وابتعدوا.

وزاد ابن الأثير الكراهة في السمع[1]، نحو: البُعاق[2]، والجِرِشَّى، في بيت المتنبي (متقارب):

مُبَارَكُ الاسْمِ أغَرُّ اللَّقَب   كَرِيمُ (الْجِرِشَّى) شَرِيفُ النَّسَب[3].

وهذه السمات التي ذكرها القزويني والسيوطي لفصاحة اللفظ يمكن اختصارها في سمة رئيسة ذكرها الجاحظ وهي (القِران)[4] أي التشابه والموافقه، وبتعبير أوضح: إن خفة اللفظ وسهولته على اللسان واستساغه من قبل الأذن مرتبطان ببنيته الصوتية، فكلما كانت أصواته متناسقة ومتآلفة ومنسجمة خف وفصُح[5]. وهو ما أشار إليه تمام حسان تحت عنوان "ظاهرة التأليف"، يقول:

" لاحظ اللغويون منذ القدم عند النظر في تأليف الكلمة العربية من أصولها الثلاثة (الفاء والعين واللام) أن هذه الأصول يجري تأليفها حسب أساس ذوقي وعضوي خاص يتصل بتجاور مخارج الحروف الأصول التي تتألف منها الكلمة أو تباعدها بالنسبة إلى أماكنها في الجهاز النطقي، ولقد لاحظ الأقدمون أن الكلمة العربية إذا أريد لها أن تكون فصيحة مقبولة فإنها تتطلب في مخارج حروفها أن تكون متناسقة، ولا تتسامح اللغة فتتخلى عن هذا المطلب إلا في أضيق الحدود في حالات الزيادة والإلصاق ونحوهما"[6].

وهذا لم يغب عن ذهن الجاحظ فهو من الذين تنبهوا لظاهرة تآلف الألفاظ وتناسقها وتباينها وتنافرها، وكذلك الأصوات في الكلمة سواء أكانت في الشعر أم في النثر وأشار إلى أننا قد نجدها متفقة منسجمة ولينة سهلة، وسلسة النظام خفيفة على اللسان حتى كأن البيت بأسره كلمة واحدة، والكلمة بأسرها حرف واحد.

وعكس ذلك قد نجدها مختلفة متباينة ومتنافرة مستكرهة شاقة على اللسان متعبة له. وذكر الحروف التي لا تقارن بينها نحو الجيم مثلاً فإنها لا تألف مع الظاء ولا القاف والطاء ولا الغين بتقديم ولا بتأخير وكذلك الأمر بالنسبة إلى الزاي فإنها لا تقارن الظاء ولا السين ولا الضاد ولا الذال بتقديم ولا بتأخير أيضاً[7].

وهذا يعني أن للكلمات مراتب بحسب الثقل والخفة وذلك مرتبط بمخارج الحروف قرباً وبعداً. فإنّها إذا تقاربت مخارجها كانت أثقل على السان بدليل أننا لا نكاد نعثر على في كلام العرب على ثلاثة أحرف من جنس واحد في كلمة واحدة، لصعوبة ذلك على ألسنتهم. أما إذا تباعدت فإنها تخف

---

[1] ينظر المثل السائر لابن الأثير، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية صيدا،بيروت 1995 ، 80/1 وما بعدها.

[2] البُعَاق : بتثليث الباء السيل الجارف الذي ينشأ عن المطر الغزير.

[3] شرح ديوان المتنبي لعبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت 1986، 227/1.

[4] ينظر البيان والتبيين 206/1.

[5] ينظر الدلالة الصوتية ص 145.

[6] اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، الهيئة المصرية للكتاب، ط2، القاهرة 1979 ص 265.

[7] ينظر البيان والتبيين 67/1 ، 69.

ويحسن فيها وجه التأليف[1].

وعلى هذا الأساس بنى بهاء الدين السُبكي [2](ت 763هـ) حكمه وهو أن أحسن التراكيب الثلاثية وأكثرها استعمالاً ما انتقل فيه من المخرج الأعلى إلى الأوسط إلى الأدنى نحو (ع د ب) ثم ما انتقل فيه من الأوسط إلى الأدنى إلى الأعلى نحو : (د م ع) ثم ما انتقل فيه من الأعلى إلى الأدنى إلى الأوسط نحو (ع ب د)[3].

وكما رتبوا الكلمات بحسب تناسق أصواتها وتنافرها رتبوها بحسب عدد حروفها، فإنهم عندما استقرأوا اللغة العربية وجدوا أن أكثر الأبنية استعمالاً ودوراناً على السنة العرب ما كان ثلاثياً[4]؛ لأنه أعدلها تركيباً له حرف يبتدأ به وحرف يحشى به وحرف يوقف عليه، وهي ميزة لا نجدها في الثنائي ولا في الرباعي ولا في الخماسي: وقد أسهب ابن جني في تبريرها[5]، ويضيق المقام هنا عن إيراد ذلك.

نخلص من هذه الدراسة إلى أن العرب كثيرو الاهتمام بالفصاحة والبلاغة والبيان وأنهم بلغوا أسمى المراتب في تذوُّق جماليات لغتهم وتفهُّم أسرارها والاستراحة إليها. والفصاحة عندهم سمة من سمات الأداء الكلامي، وهي بقدر ما تتعلق بالمفردات والتراكيب ــ على تفاوت بين النقاد والبلاغيين في حضور المعنى هنا ــ تتعلق بالمتكلم أيضاً.

فأمّا الفصيح من المفردات ــ باعتبارها الوحدة الأساس في عملية الاتصال والتواصل ــ ما عذب وقعه على الأذن وخف به النطق على اللسان، ولا يتأتى ذلك إلاّ بتآلف أصواتها وتناسقها. والرديء مما كان عكس ذلك.

ومن التراكيب ما تحققت فيه جودة النظم وقوة السبك وحسن التأليف. و أما الفصيح من الناس من يصير إلى حال يقيم فيها الحروف ويوفيها حقها. كل ذلك بوضوح النطق وطلاقة اللسان وتمام آلة البيان.

إنه إذا اجتمع هذان العنصران بالصفات المذكورة، حَسُنَ الإبلاغ وحصل الفهم وتم التواصل.

***

---

(1) ينظر الجمهرة لابن دريد، تحقيق وتقديم منير البعلبكي، دار العلم للملايين ط1، 1987 بيروت 46/1.

(2) هو أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد بهاء الدين السُّبكي (ــ763 هـ) فاضل له " عروس الأفراح، شرح تلخيص المفتاح" ولي قضاء الشام سنة (762هـ) فأقام عاماً، ثم ولي قضاء العسكر، كثرت رحلاته، ومات مجاوراً بمكة. الأعلام للزركلي دار العلم للملايين بيروت ط5، 1980 ، 176/1.

(3) ينظر المزهر 197/1 ، 198، مع الإشارة إلى أن السُّبكي عدّد في كتابه السالف الذكر اثني عشر تركيباً ترتيباً في تفاوت فصاحة الكلمة، ذكرها السيوطي، المزهر 197/1 وما بعدها.

(4) ينظر الجمهرة ، 51/1.

(5) ينظر الخصائص ، 55/1 وما بعدها.

المصادر والمراجع:

أولاً : المصادر والمراجع العربية والمترجمة

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

1 ـ الإبلاغية في البلاغة العربية، لسمير أبو حمدان، منشورات عويدات الدولية، بيروت ـ باريس ط1، 1991.

2 ـ الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، 1980.

3 ـ الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني، شرح وتعليق وتنقيح عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت الطبعة الثالثة (د ت).

4ـ البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الأولى 1993.

5 ـ البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت (د ت).

6ـ التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر وتونس، 1984.

7ـ تفسير ابن كثير، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الرابعة، 1983.

8 ـ الجمهرة لابن دريد، تحقيق وتقديم منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى 1987.

9 ـ حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز لسمير أحمد معلوف، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق،1996.

10 ـ الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي بيروت (د ت).

11 ـ دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني، تصحيح السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت 1978.

12ـ الدلالة الصوتية، لكريم زكي حسام الدين، مكتبة الأنجلو المصرية،الطبعة الأولى 199213ـ شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986

14 ـ اضطرابات اللغة لديديه بورو (Didier Porot)، ترجمة إ. الهاشم، منشورات عويدات، بيروت 2000.

15ـ العقد الفريد لابن عبد ربه، شرح وضبط وتصحيح أحمد أمين وآخرين، دار الكتاب العربي، بيروت 1982.

16ـ العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة (قم) إيران الطبعة الثانية 1409 هـ.

17 ـ قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث لمازن الوعر، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق الطبعة الأولى 1988.

18 ـ الكشاف للزمخشري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (د ت).

19ـ الكليات للكفوي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الثانية 1993.

20 ـ لسان العرب لابن منظور، إعادة بناء وترتيب يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت 1988.

21ـ اللغة الشاعرة للعقاد، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة،1960.

22ـ اللغة العربية معناها ومبناها لتمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة الطبعة الثنية 1979.

23ـ المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر لابن الأثير، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت 1995.

24 ـ المخصص لابن سيده، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت (د ت).

25 ـ المزهر للسيوطي، شرح وضبط وتصحيح محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار الجيل ودار الفكر، بيروت (د ت).

26 ـ المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات) لمحمد التونجي وراجي الأسمر مراجعة إميل يعقوب، دارا لكتب العلمية ، بيروت الطبعة الأولى، 1993.

27ـ مفتاح العلوم للسكاكي، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1987.

28ـ مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة بيروت 1982.

29ـ مقاييس اللغة لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (د ت).

30 ـ الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون لمحمد عيد، عالم الكتب، القاهرة 1979.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

31 — Randal J.A.et Coll.Trouble du langage diagnostic et reeducation Pierre Mardaga bruzelle 2eme edition 1985.

□□□

التدرج الاجتماعي في التراث العربي الإسلامي

د.عبد العزيز بن علي الغريب*

ملخص الدراسة:

تناولت *الدراسة ظاهرة التدرج الاجتماعي في المجتمعات وفق التراث النظري لها، والاتجاهات المعاصرة لها، وسعى الباحث لإبراز الجهود العلمية التي بذلها المفكرون والفلاسفة في المجتمعات العربية والإسلامية في مجال التدرج الاجتماعي، من خلال مقارنة ذلك بما كتب في التراث العربي الإسلامي في هذا المجال، للوصول إلى تحديد دقيق لمدى الاختلاف والاتفاق بين تلك الاتجاهات الفكرية، كما هدفت الدراسة إلى تسليط الضوء على آراء المفكرين في التراث العربي والإسلامي وأطروحاتهم في ظاهرة التمايز والتفاضل بين الناس، وهو ما يعرف اليوم بالتدرج الاجتماعي، ولطبيعة موضوع البحث اعتمدت هذه الدراسة على منهجين هما: المنهج المقارن والمنهج التاريخي، باستخدام أداة تحليل المضمون. وقد توصلت الدراسة من خلال استعراضها لجهود المفكرين في التراث العربي الإسلامي إلى أسبقيتهم على علماء الاجتماع في العصور الحديثة، الذين تناولوا ظاهرة التدرج الاجتماعي، وأن محددات ومعايير التدرج الاجتماعي التي تعرضها الاتجاهات النظرية لعلم الاجتماع، كانت قد حددها مفكرو التراث العربي الإسلامي، باعتبار أن ظاهرة التدرج الاجتماعي حظيت باهتمام كبير في المجتمعات العربية الإسلامية، وأن لها جذورها التاريخية والاجتماعية، وإدراكاً رئيساً لأهميتها ودورها في تقدم ونمو المجتمع المبنية على وحدته، مع إتاحة الفرصة للناس لكي يتفوّقوا دون أذى بغيرهم، ووفق ضوابط معينة. كما توصلت الدراسة إلى أن غالبية الدراسات الاجتماعية العربية المعاصرة،*

الخاصة بالتدرج الاجتماعي، تأثرت في تفسيرها لظاهرة التدرج الاجتماعي، بالاتجاهات النظرية الغربية، ولم تكن هناك إشارة لأي من مفكري التراث العربي الإسلامي، وكان هناك شبه تغييب لجهود هؤلاء المفكرين، عند تفسير نتائج تلك الدراسات، مما قد يكون حرم المجتمعات العربية من

* أستاذ علم الاجتماع المساعد - كلية العلوم الاجتماعية- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية .

الإفادة من نتائج تلك الدراسات.

موضوع الدراسة:

يعد التدرج الاجتماعي من الظواهر الاجتماعية المعقدة، التي تعتمد على العديد من العوامل التي تختلف من مجتمع لآخر، كما تعد هذه الظاهرة في معظم المجتمعات بمثابة عملية دينامية تسمح بمزيد من التغيرات في تكوينها وكذلك في الخصائص العامة للمستويات والدرجات المتباينة، كما أن التدرج الاجتماعي من العمليات الاجتماعية المهمة التي تعمل داخل البناء الاجتماعي للمجتمع ويلقي الضوء على ما يحدث في البناء الاجتماعي ويساهم في تحديد طبيعة هذا البناء ومدى استقراره وديناميته والمرحلة التطويرية والتنموية التي يمر بها[1].

وينظر العلماء لموضوع التمايز والترتيب بين أفراد المجتمع على أنه من أكثر المواضيع إثارة للجدل، التي اختلف أسلوب معالجتها بين العلماء في الماضي والحاضر، ففكرة التمايز والتدرج قديمة قدم الفكر الإنساني، إذ نجدها في كتابات فلاسفة الإغريق، وفي كتابات مفكري الصين والهند، إذ رد القدماء أي تمايز في المجتمع، إلى أسباب وراثية في غالب الأمر، بينما الآن أصبح التركيز على العوامل الملموسة في حياة الناس والمحددة للتمايز، إذ يقول أفلاطون: "إن الإنسان مهيأ بالوراثة ليقوم بعمل معين يتناسب مع استعداده، ويؤهله في نهاية الأمر لشغل مرتبة معينة في المجتمع الذي ينتمي إليه". كما أشار أفلاطون: إلى أن أفراد المجتمع يمكن تصنيفهم كما تصنف المعادن إلى ذهب وفضة وبرونز، وأن توارث الطبقة والمكانة أمر متوقع، وأن دمار الدولة يكون على أيدي الأفراد ذوي معدن البرونز، وقد كان أفلاطون مثالياً في نظرته تلك، وقسم المجتمع إلى أقسام في ظل استعداداتهم الوراثية، وفي هذا فائدة للفرد والمجتمع. وناقش (أرسطو) منطق النظام الطبقي وأهميته وحتميته، وخاصة الطبقة الوسطى، التي كان يراها أداة ووسيلة لتحقيق التوازن بين الطبقتين العليا والدنيا في المجتمع. كما قسم (ميكافيلي) المجتمع وراثياً إلى نوعين: حكام ومحكومين فقط، بناء على عوامل وراثية. وأشار (جون ميلار John Millar) عام 1793م إلى أن تحديد الترتيب الاجتماعي للفرد؛ يعتمد على دراسة البيئة الخارجية، واقتصاد البلاد، ونوع العمل الذي يقوم به الناس، والمجتمعات المحلية التي يعيشون فيها، والعلاقات الاجتماعية التي يشاركون فيها[2].

وقد ظهر مفهوم التدرج الاجتماعي في مجال العلوم الاجتماعية في النصف الأول من القرن العشرين، وتحديداً في عام 1940م، فقد استعير في علم الجيولوجيا (علم الأرض)، رغم اختلاف ما يشير له المفهوم في المجالين. فهو يستخدم في الجيولوجيا عند الحديث عن طبقات الأرض وتكويناتها، بينما يستخدم في علم الاجتماع ليشير إلى طبقات المجتمع الإنساني المختلفة، التي يتم

---

[1] *المجتمع والثقافي والشخصية. علي عبد الرزاق جلبي، بيروت: دار النهضة العربية، 1987، ص21.*

[2] *التدرج الاجتماعي والحراك عبر الأجيال. يسري رسلان مجلة الآداب والعلوم الإنسانية. المنيا: جامعة المنيا، كلية الآداب، العدد 28، 1999، ص20.*

تحديدها من خلال معايير تقويمية محددة. فيصنف الأفراد والجماعات بموجبها إلى فئات طبقية يرتبط بكل منها مكانات وأدوار وامتيازات معينة حسب وضع كل فئة على سلم التدرج[1].

حيث يشير بوتو مور (1978) إلى أن التدرج الاجتماعي من الظواهر المهمة التي لفتت أنظار الفلاسفة وعلماء النظرية الاجتماعية عبر التاريخ؛ إلا أنها لم تخضع للدراسة النقدية والتحليل إلا بنمو العلوم الاجتماعية الحديثة[2]. وهنا يقول الكاتب البريطاني (جورج أرويل George Orwe 1954) إنه توجد في كل المجتمعات ثلاثة أنواع من المصادر الاجتماعية ذات القيمة هي: 1 ـ السلطة. 2 ـ الهيبة. 3 ـ الملكية. ولا تتوزع هذه المصادر توزيعاً متساوياً بين الأفراد أو بين الجماعات، أو في أي مجتمع من المجتمعات، وينشأ التدرج الاجتماعي عندما يكون التمييز بين الأفراد والجماعات هو الأساس في توزيع هذه المصادر القليلة[3].

كما عد أيلكس إنكلر (1977) أن علم الاجتماع لم يشهد خلال منتصف القرن العشرين مشكلة لفتت الأنظار وأثارت كثيراً من الخلط كمشكلة التدرج الاجتماعي. كما أشار إلى أن ترتيب الأفراد في المجتمع يعتمد على اتجاهين أساسيين طبقاً للمستويات الاجتماعية، يقوم الاتجاه الأول على عدد من المعايير الموضوعية، كالدخل والممتلكات، والتعليم، والقوة التي يمتلكها الفرد. أما الاتجاه الثاني فيقوم على عدد من المعايير الذاتية أو النفسية، كالمشاعر التي يحملها الفرد للوضع الذي ينتمي إليه، أو الآراء التي لدى الآخرين نحو الموقع الذي يحتله شخص معين[4].

غير أنه على الرغم من عمومية ظاهرة التدرج الاجتماعي، وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر في تفسير وتبرير هذه العموميات، إلا أنه كما يشير السيد وجابر (1997) من الحقائق المؤكدة أن لكل مجتمع لغته الخاصة في التدرج الذي يرتبط ارتباطاً وظيفياً بغيره من الأنساق التي تكون في مجموعها البناء الاجتماعي. لذلك من الطبيعي أن يختلف هذا النسق شكلاً ومضموناً من مجتمع لآخر، وذلك لاختلاف طبيعة البناء الاجتماعي ومقوماته من ناحية، ولاختلاف ما يسود في كل مجتمع من ترتيب هرمي للقيم التي يتخذها المجتمع دعامة يقيم عليها هذا النسق[5].

ويلخص غيث (1985)[6] الاتجاهات الرئيسية في دراسة الترتيب الاجتماعي في اتجاهين هما:

1 ـ **اتجاه التسلسل والتمايز الدائم**: الذي يهتم بالنواحي الدائمة والثابتة في المجتمع، التي على أساسها يوضع الفرد في سلسلة المراكز في المجتمع الذي ينتمي إليه، ومن المقاييس في

---

(1) التدرج الاجتماعي والحراك عبر الأجيال، مرجع سابق، 1999، ص9.

(2) تحدث عن ذلك بتوسع في كتابه: تمهيد في علم الاجتماع. بوتو مور ترجمة: محمد الجوهري وآخرين، القاهرة: دار المعارف 1987، ص227.

(3) علم الاجتماع. بيث هيس وآخرون، ترجمة: محمد مصطفى الشعبيني. الرياض: دار المريخ، 1989، ص266.

(4) للتوسع انظر في ذلك: مقدمة في علم الاجتماع. اليكس انكلر ترجمة: محمد الجوهري وآخرين، القاهرة: دار المعارف، 1977، ص160.

(5) أسس علم الاجتماع. السيد عبد المعطي وسامية الساعاتي، القاهرة: دار المعرفة الجامعية 1997، ص83.

(6) دراسات في علم الاجتماع. محمد عاطف غيث، بيروت: دار النهضة العربية، 1985، ص152.

هذا الاتجاه النفوذ والامتياز والجاه.

2 ـ **الاتجاه الجمعي المغير**: الذي يركز على دراسة السلوك الجمعي في تأثره بالتنظيم الاقتصادي للمجتمع، ومن أجل ذلك يرتب الأفراد في ضوء مقاييس خارجية مثل المهنة والدخل ونمط الاستهلاك والملكية وغيرها، أي أن التركيز هنا على المسائل المتعلقة بالتغير الاجتماعي، تأكيداً على أن سلوك الجماعة يكون استجابة مباشرة للبيئة الخارجية.

وقد خلص بعض العلماء إلى تحديد أربعة عوامل هي المسؤولة عن تشكل الأوضاع الاجتماعية في المجتمع بصورة عامة، هي:

1 ـ الأساس البيولوجي: إذ يولد الفرد بخصائص بيولوجية تحدد وضعه الاجتماعي.

2 ـ الأساس الاقتصادي: الذي قد يرفع من الوضع أو يدنيه.

3 ـ الأساس المهني: الذي قد يصعد بالفرد إلى أعلى درجات الهرم الاجتماعي أو العكس.

4 ـ الأساس السياسي: إذ أن من يملك القوة ستكون منزلته الاجتماعية مختلفة عمّن لا يملكها[1].

كما لخص الخشاب (1965) عوامل التدرج الاجتماعي في المجتمعات الحضرية التي تتعدد فيها درجات الأفراد وتتفاوت مراكزهم الاجتماعية، ومن ثم يتعين على كل فرد أن يحدد علاقاته بالآخرين في ضوء هذا الاعتبار، إن وضع أو مركز هذا الفرد حقيقة اجتماعية وتحديدات اجتماعية ليس للعوامل الفردية والذاتية دور كبير في تقييمها، وفي ضوء ذلك عرض للعوامل التي تحدد الأوضاع الاجتماعية، وهي:

1 ـ عوامل سلبية لا دخل للفرد فيها وأهمها: السن، الجنس، الأصل، الحوادث الطبيعية: ومنها اليتم والترمل والشيخوخة والعجز والإعاقة وغيرها.

2 ـ عوامل إيجابية: من عمل المجتمع وتدخل الفرد، ومن أهمها: القدرات الخاصة للأفراد، الثقافة والتعليم، الثراء، الحسب والنسب، التخصص المهني[2].

وفي ضوء ما سبق فإن الباحث تناول ظاهرة التدرج الاجتماعي في المجتمعات وفق التراث النظري لها، مع التركيز على إبراز الجهود العلمية التي بذلها المفكرون والفلاسفة في المجتمعات العربية والإسلامية في مجال التدرج الاجتماعي، من خلال مقارنة ذلك بما كتب في التراث العربي الإسلامي في هذا المجال، للوصول إلى تحديد دقيق لمدى الاختلاف والاتفاق بين تلك الاتجاهات الفكرية، ولعل ما يميز هذه الدراسة، ويزيد من أهميتها أنها أول دراسة في حدود علم الباحث، تتناول موضوع التدرج الاجتماعي في المجتمع العربي بشكل مقارن، من خلال رصد آراء واتجاهات المفكرين القدماء والمعاصرين. حيث لا يوجد حتى الآن في حدود علم الباحث، بحث أو

---

(1) علم الاجتماع. عبد الحميد لطفي، القاهرة: دار المعرفة 1977، ص173.

(2) علم الاجتماع ومدارسه. مصطفى الخشاب، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص279.

كتاب تناول موضوع التدرج الاجتماعي؛ وتعرض لما توصل إليه المفكرون والفلاسفة المسلمون لموضوع التدرج الاجتماعي، ولعل هذا ما يميز هذه الدراسة. وقد هدفت الدراسة إلى التعرف على الجذور الاجتماعية لظاهرة التدرج الاجتماعي عند مفكري التراث العربي والإسلامي، وعلى معايير التدرج الاجتماعي، والفئات التي يرونها لتوزيع الناس في حياتهم الاجتماعية، ومدى إمكانية الإفادة من ذلك في ضوء نتائج الدراسات الاجتماعية العربية المعاصرة التي تناولت ظاهرة التدرج الاجتماعي.

.منهج الدراسة:

تم الاعتماد على منهجين أولهما: المنهج المقارن لمناسبته للدراسة. واستخدم هذا المنهج لفائدته في التعرف على الاختلافات والتشابه للتدرج الاجتماعي عبر المراحل التاريخية للمجتمعات، كما أن الباحث استخدم هذا المنهج للمقارنة بين ما توصل إليه علماء التراث العربي والإسلامي، من تحديد لماهية التدرج الاجتماعي في المجتمعات ومقارنة ذلك بما توصل إليه علماء الاجتماع من مداخل نظرية معاصرة. كما استخدم الباحث المنهج الوصفي التاريخي لفائدته للدراسة باعتباره يهتم بتتبع ورصد ما كتب عن التدرج الاجتماعي في التراث العربي الإسلامي وتطوره عبر المراحل التاريخية المختلفة التي مرت بها الثقافة العربية بعصورها المختلفة.

وكانت أداة الدراسة المستخدمة تحليل المضمون، ووحدة التحليل هي ما كتب في هذا الموضوع، ونتائج النظريات والاتجاهات النظرية التي أمكن الباحث الاطلاع عليها، والتي أجريت في مجال التدرج الاجتماعي في المجتمعات العربية والإسلامية وفي المجتمعات المعاصرة، من خلال تحليل ما توصلت إليه من فرضيات ونتائج. حيث قام الباحث في إعداد هذه الدراسة بالرجوع إلى ما كتبه المفكرون في التراث العربي الإسلامي، وتم القيام بما يلي:

- الرجوع للمصدرين الرئيسين للدين الإسلامي الكتاب والسنة النبوية المطهرة، لاستخلاص رؤية الإسلام لظاهرة التدرج والتمايز الاجتماعي بين الناس، وأهمية ذلك في الحياة الاجتماعية.
- الرجوع لبعض الكتب التاريخية[1]، لتسليط الضوء على بعض الأحداث التاريخية ذات المدلول الاجتماعي المرتبطة بظاهرة التدرج الاجتماعي، وما قد تكون أفرزته في حياة المجتمع العربي الإسلامي.
- الاطلاع على آراء أهم المفكرين والفلاسفة في التراث العربي الإسلامي، وهم (ابن خلدون،

---

[1] ومن تلك الكتب: 1 ـ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، القاهرة: دار الفضيلة، 1982.
2 ـ البدء والتاريخ. ابن المطهر، لم يذكر مكان وسنة النشر.
3 ـ المستطرف في كل فن مستظرف، الابشيهي، جدة: دار المعارف، 1987.
4 ـ مختصر السيرة النبوية لابن هشام. محمد عفيف الزعبي، جدة: دار المطبوعات الحديثة، 1982.

ابن طفيل، البيروني، الريحاني، ابن سينا، إخوان الصفا)، حول التدرج الاجتماعي ومعاييره.

ـ الاطلاع على بعض الدراسات الاجتماعية العربية المعاصرة، لتحليل النظريات التي اعتمدت عليها في تفسيرها لظاهرة التدرج الاجتماعي ومعاييره.

ـ الاطلاع على المراجع المعاصرة في مجال نظريات التدرج الاجتماعي، لمقارنة نتائجها مع ما تم التوصل إليه من آراء وأفكار للمفكرين في التراث العربي الإسلامي.

.أهمية الدراسة:

تبرز أهمية الدراسة من أهمية موضوع التدرج الاجتماعي ذاته، باعتباره ظاهرة اجتماعية لا يخلو منها أي مجتمع من المجتمعات، قديمها وحديثها، مما يحتم ضرورة دراستها في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وفق تفسيرات مرتبطة بتراثنا، حتى يكون علم الاجتماع فاعلاً في تفسيره لهذه الظاهرة. كما أن التدرج الاجتماعي لا يمكن إغفاله عند سعي المجتمع لتحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية المنشودة، حيث يعد كما أشار الدقس (1996) أحد العوائق الاجتماعية التي تواجه عملية التغير الاجتماعي المقصود، وخاصة إذا ما كان نظاماً صارماً يحد من عملية التنقل الاجتماعي[1].

كما أشار الجندي (1983) إلى أهمية التركيبة الاجتماعية ودروها في عملية الإنتاج، وتحقيق التطور المنشود[2]. وكذلك دراسة حيدر علي (1987) التي أشارت إلى أن موضوع التدرج الاجتماعي له علاقة رئيسة بالتنمية الاجتماعية في المجتمعات العربية، وفق ما أشار إليه عدد من الندوات التي تناولت هذا الموضوع[3]، ومنها ندوة (الإطار الفكري للعمل الاجتماعي) (1981)، وندوة (التركيب الاجتماعي والتنمية) (1981)، وندوة (مشروع المستقبلات العربية البديلة) (1982)، وأكدت جميعها أهمية دراسة التدرج الاجتماعي في المجتمع العربي للإسهام في تحديد الفوارق بين أفراد المجتمع، وتأثير ظهور تحالفات جديدة، وتأثير ذلك على الفئات المتدنية في سلم التدرج الاجتماعي. ومن الناحية العملية، فإن التعرف على ظاهرة التدرج الاجتماعي في التراث العربي الإسلامي يساعد في فهم الظاهرة في المجتمعات العربية المعاصرة، إذ إن تلك الآراء والأفكار تعد بمثابة أساس علمي لتفسير هذه الظاهرة، بدلاً من الاعتماد على فرضيات نظريات قد لا تكون جذورها مرتبطة بواقعنا العربي والإسلامي، الذي امتاز بخصوصية ثقافية ونفسية معينة، حددت معايير التدرج الاجتماعي لديه.

كما تأتي هذه الدراسة لتتفق مع عدد من الدراسات التي قام بها المتخصصون في علم الاجتماع

---

(1) التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. محمد الدقس، عمان: دار مجدلاوي، 1996، ص11.

(2) حول الإنتاج والوعي والتركيب الاجتماعي. محمد الجندي، القاهرة: دار الحكمة، 1983، ص145.

(3) تطور علم اجتماع التنمية في الوطن العربي. حيدر إبراهيم علي، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد (1)، جامعة الكويت، الكويت، 1987، ص145 ــ 177.

الرامية إلى بناء إطار معرفي يمكن أن يسهم في بلورة اتجاهات نظرية لمفكري التراث العربي الإسلامي لقضايا أو ظواهر اجتماعية، وتسليط الضوء على جهود المفكرين والفلاسفة في معظم قضايا علم الاجتماع المعاصرة[1]، التي ست إلى تجزئة القضايا الاجتماعية، والتركيز عليها، ومثل هذه الجهود وما يليها بتوفيق الله، يمكن بلورتها جميعاً في سياق علمي متسق، لتكوين نظريات اجتماعية تنطلق من تراثنا العربي والإسلامي الزاخر بالكثير من المفكرين والفلاسفة، الذين تركوا تراثاً ناضجاً يمكن الإفادة منه في تحليل مختلف قضايانا الاجتماعية التي تواجهها مجتمعاتنا العربية والإسلامية، إلا أن هذه الدراسة تختلف عن تلك الدراسات في موضوع الدراسة ذاته الذي لم يتناوله تلك الدراسات، وكذلك في شمولها لعدد من المفكرين في التراث العربي الإسلامي، وليس مفكراً واحداً كما كانت لدى أغلب الدراسات السابقة.

أولاً: مفهوم التدرج الاجتماعي واتجاهاته النظرية في التراث العملي لعلم الاجتماع المعاصر:

يشير التدرج الاجتماعي إلى ترتيب أفراد وجماعات المجتمع في طبقات مختلفة يتساوى فيها الأفراد المنتمون إلى كل طبقة بعضهم مع بعض، بينما توجد فروق واختلافات بين كل طبقة وأخرى، وذلك حسب وضع كل منها في التسلسل الترتيبي الذي يفرضه نظام التدرج.

أما القاموس الحديث لعلم الاجتماع فيعرف التدرج الاجتماعي بأنه: ترتيب مستديم نسبياً للمكانات والأدوار داخل النظام من خلال بعض الامتيازات مثل الهيبة والنفوذ والقوة، وينطوي

---

[1] ومن تلك الدراسات التي تناولت قضايا محددة في التراث العربي الإسلامي:

- الديموجرافية الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون. موسى أبو حوسه، مجلة مؤتة، العدد(3)، جامعة مؤتة، الأردن، 2001، ص61 ـ 96.
- التمايز الاجتماعي في العمران البشري. فتحي أبو العينين، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، العدد (2)، جامعة قطر، قطر، 1990 ص299 ـ 326.
- تحليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية. صلاح الدين خليفة، مجلة شؤون اجتماعية، العدد (74)، جمعية الاجتماعيين، الشارقة، 2002، ص193 ـ 150.
- التغير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي. نورة السعد، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1995.
- الشيخوخة في التراث العربي والعصر الحاضر. مناظمة عصام صبري، مجلة التراث العربي، العدد (19)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1985، 164 ـ 192.
- الإعاقة في التراث العربي الإسلامي. مختار عجوبة وآخرون، الرياض: مطابع جامعة الملك سعود، 1999.
- البعد الإصلاحي في فلسفة ابن طفيل الاجتماعية. إدريس العزام، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد (11)، جامعة الكويت، الكويت 1983، ص195 ـ 220.

التدرج على لامساواة، مصدرها الوظائف العقلية للأفراد الذين يشملهم التدرج، أو السلطة العليا والتحكم لدى بعض الأفراد أو الجماعات، أو من كليهما معاً.

ويعرف تالكوت بارسونز التدرج الاجتماعي: بأنه الترتيب المتباين للأفراد والبشر الذين يكونون نسقاً اجتماعياً معيناً واعتبار كل فرد اسمياً أو أدنى من أي فرد آخر من ناحية بعض الجوانب الهامة اجتماعياً[1].

كما يشير معجم علم الاجتماع لدينكن ميشيل (1986)، إلى أن التدرج يعني وجود بعض من الفوارق الاجتماعية تكون على شكل مراكز متدرجة يمكن أن تكون صفات أو جماعات صعبة لها مزايا وظروف اقتصادية واجتماعية وثقافية وفكرية معينة، وأفراد الطبقة الواحدة متساوون في أسلوب الحياة والظروف المادية والثقافية والإيديولوجية إلا أنهم يختلفون عن أعضاء الطبقات الأخرى في هذه المعايير[2].

ومن المعروف أن مفهوم التدرج الاجتماعي في علم الاجتماع الغربي قد تم تعريفه بطرائق مختلفة، قد لا تتفق بالضرورة مع بعضها. ولعل التعريف الذي يحظى بالحد الأدنى من القبول، هو الذي يقول: (إن الجماعات الاجتماعية مرتبة على نحو غير متساو في نظام من التدرج أو التدرجات الهرمية، يشمل مناصب أو مراكز وفقاً لسمات وصفات معينة)[3].

إذن التدرج الاجتماعي هو ترتيب الناس في المجتمع في درجات متتابعة، وبعبارة أخرى هو العملية التي يقسم الناس بها بعضهم إلى شرائح وصفات من حيث الدخل أو الثقافة أو أهمية العائلة أو النفوذ في الجماعة وما يتبع ذلك من تقدير واحترام أو عطف أو افتقار الناس بعضهم لبعض.

.أشكال التدرج الاجتماعي ومعاييره:

يذهب بوتومور (1978) إلى أن تقسيم المجتمع إلى شرائح ـ مرتبة في تدرج معين وفقاً للثروة والهيبة والقوة ـ يكاد يكون إحدى السمات العامة المميزة للبناء الاجتماعي. كما يذهب إلى أن التدرج ظاهرة عامة، وقد حدد بوتومور السمات الرئيسة للتدرج الاجتماعي والتي منها:

1. أن نسق المراتب لا يمثل جزءاً من نظام طبيعي لأشياء لا تتغير وإنما هو نتاج بشر، يخضع للتغيرات التاريخية.
2. أن الصفات الاجتماعية على خلاف الطوائف أو الطبقات الإقطاعية ـ جماعات أكثر تميزاً بالطابع الاقتصادي، فهي لا تقوم ولا تتدعم بفعل أي قواعد قانونية أو زمنية خاصة مما يجعل الحراك الاجتماعي يتم في ظل الطبقات الاجتماعية بشكل أيسر نسبياً وعلى نطاق

---

(1) معجم علم الاجتماع. عبد الهادي الجوهري، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، د ت، ص49.

(2) معجم علم الاجتماع. ميشيل دنكن، ترجمة إحسان الحسن، بيروت: دار الطليعة، 1986، ص211.

(3) في السبدء كان الصراع جدل الدين والأثنية، الأمة والطبقة عند العرب. خلدون حسن النقيب، لندن: دار الساقي، 1997، ص73.

واسع، عكس أشكال التدرج الاجتماعي الأخرى[1]. كما ذهب (دافيز ومور) إلى أن اختلافات الترتيب الاجتماعي تتأثر بخمسة اعتبارات وهي:

1 ـ درجة التخصص، وتقسيم العمل.

2 ـ طبيعة التأكيد الوظيفي.

3 ـ ضخامة الفروق الفردية.

4 ـ مدى الفرص المتاحة.

5 ـ درجة تضامن المستوى الاجتماعي.

وقد وضع بيار لاروك (1980)[2] ثلاثة معايير أساسية للتمايز بين أفراد المجتمع الواحد وهي:

1 ـ الدور الذي يلعبه في المجتمع: المرتبط بالدور العام للفرد، والمركز الذي يشغله في الحياة العامة، وكذلك الدور الاقتصادي له وما يملكه من ثروات في مجتمعه.

2 ـ طراز المعيشة المرتبطة بمجموع دخول الفرد الفردية والعائلية، والوظائف التي يشغلها الفرد، والتي تؤثر في نوع السكن والتغذية والترفيه والتربية.

3 ـ السلوك النفسي والشعور الجماعي: والمرتبط بطرق التفكير، والاستجابة للمشكلات، والعادات والتقاليد.

ـ التدرج الاجتماعي ما بين ماركس وفيبر:

حدد (كارل ماركس) التمايز الاجتماعي والمكانات الاجتماعية؛ على أساس الاقتصاد والإنتاج فقط، والذي ظهر واضحاً في نظريته تقسيم العمل، لكون العمل هو السبيل الوحيد الذي يحقق به الإنسان ذاته، وأن الصراع على الإنتاج هو الذي يغير من درجات الناس ومراتبها. ويلفت نظرنا الرأي المشهور عن كارل ماركس، والذي لا يمكن إغفاله عند الحديث عن المكانات والطبقات؛ لأنه هو الذي عمم استعمال هذا اللفظ هو وتلميذه (انجلز Engels) عام 1848م بقولهما: إن تاريخ المجتمعات البشرية إن هو إلا تاريخ الصراع الاقتصادي بين الطبقات. حيث كانت تلك الطبقات في القديم متعددة وذات نظم معقدة، فمثلاً في روما القديمة نجد الأشراف والفرسان والعامة والموالي، وفي العصور الوسطى نجد أمراء الإقطاع والأتباع ورؤساء الحرف والعبيد، واتخذ الصراع بين تلك الطبقات ألواناً شتى من الأشكال، وكان في مجموعه يتجه نحو التحرر واكتساب بعض الحقوق الطبيعية للإنسان. فلما حلت الطبقة البرجوازية في العصر الحديث محل عدة من الطبقات القديمة البائدة حل معها الظلم والعدوان في صورة مبتكرة، كما بسط وجودها الصراع بين الطبقات؛ بأن

---

[1] تمهيد في علم الاجتماع، 1978، مرجع سابق، ص227..

[2] الطبقات الاجتماعية. بيار لاروك، بيروت: دار عويدات للنشر، 1983، ص11.

حصره بينها وبين طبقات العمال، وهما الطبقتان اللتان تتوزعان مجتمعاتنا الحاضرة[1].

كما توصل (كارل ماركس) إلى أن الوضع الذي يحتله الفرد في الإنتاج هو الذي يحدد فئته الاجتماعية، أما العوامل الأخرى كالدخل وطرق الاستهلاك والمهنة والتعليم؛ فما هيَ إلا رموز لتوزيع السلع المادية، وأن وضع الإنسان في علمية الإنتاج هو الذي يحدد خبراته التي تؤثر في آرائه وأعماله، فالخبرة تأتيه عن طريق جهوده في الحصول على معيشته، وخاصة خبراته التي تأتيه عن طريق الصراع الاقتصادي الذي يعمل على توحيد الآراء والأفعال، وهكذا يرى (ماركس) أن علاقة الفرد بوسائل الإنتاج هي العامل الرئيس في تحديد وضعه الاجتماعي، وأما بقية العوامل الاجتماعية كالدخل والمهنة والسياسة والأخلاق والفكر، فتعد انعكاساً لهذه العلاقة[2].

وقد انتقد كل من (جورج لابساد ورينيه لورو) تحليل مفهوم الوضع الاجتماعي عند (ماركس)، الذي لم يتجاوز ــ كما يشيران ــ صفحتين في كتابه (رأس المال)، فقد توصلا إلى أن ملكية الإنتاج لا يمكن أن تطبق على تحديد الأوضاع الاجتماعية، بل هي معيار يمكن اعتماده على تحديد الأوضاع المهنية، لنفرق من خلاله بين مجموعة مهنية وأخرى، كما أنه من الصعب الاعتماد على (الأجر) كأفضل مقياس؛ لأنه سيصنف الطبقة الواحدة إلى فئات فرعية، كما أن نشأة الطبقة المتوسطة أتاح الفرصة لمنتقدي (ماركس) للرفض الكلي لمفهوم الطبقة الاجتماعية لديه[3].

أما إيان كريب (Ian Craib) (1999)، فمن خلال تحليله للنظرية البنيوية، التي تقوم فكرتها الأساسية على أن الطبقات الاجتماعية لا تتحدد فقط بالبيئة الاقتصادية، بل بالبيئة السياسية والأيديولوجية أيضاً، نجد أنّ ذلك يعني انتقاداً لأعمال (ماركس) في هذا المجال، إذ ترى النظرية البنيوية أنه بالإمكان أن يتعايش أكثر من نمط إنتاجي في الوضع الاجتماعي الواحد، وهذا يعني أنه يمكن أن توجد في المجتمع الواحد طبقات اجتماعية مختلفة تنتمي إلى أنماط إنتاجية متباينة، وأنه بالإمكان التعرف على أجزاء طبقية يحدد شكلها معايير اقتصادية ثانوية، ومثال ذلك أن نميز بين غير العاملين مالكي الأراضي، وأصحاب رأس المال الصناعي، وأصحاب رأس المال المتخصصين بالتمويل، وقد يحصل بين هؤلاء تعارض في المصالح السياسية والأيديولوجية، مثلما يكون بينها صراع على المصالح الاقتصادية[4].

ويعد (ماكس فيبر Max Weber (1864 ــ 1920)) أول من استخدم مفهوم المكانة الاجتماعية؛ ليفرق بين الشرائح الاجتماعية على أساس الهيبة الاجتماعية، والاحترام، والتقدير. فقد أشار إلى أن بناء المكانات يعتمد على مجموعة أحكام شخصية، وتقديرات ذاتية من جانب الآخرين،

---

(1) الطبقات الاجتماعية. محمد ثابت الفندي، القاهرة: دار الفكر العربي، ب د، ص30.

(2) علم الاجتماع. عبد الباسط حسن، القاهرة: مكتبة غريب، 1982، ص345.

(3) مقدمات في علم الاجتماع. جورج لابساد ورينيه لورو، ترجمة: هادي ربيع، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص106.

(4) النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. إيان كريب، ترجمة: محمد حسين غلوم. سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999، ص204.

تستخدم فيها جملة معايير خارجية كأساليب الحياة، وأنماط الاستهلاك، فضلاً عن معايير أخرى موضوعية، مثل مستوى التعليم، والمهنة، والدخل(1).

ويؤيد (فيبر) الأهمية الكبرى للأدوار الاجتماعية في تحديد مكانة الفرد بقوله: "إن قيام الفرد بأداء أدواره الاجتماعية يحفز المجتمع على منحه مجموعة من الحقوق، تتجسد في المنزلة والسمعة والقوة الاجتماعية التي غالباً ما تحدد فئته الاجتماعية أو شريحته الفئوية". إلا أن الأعمال والنشاطات التي يقدمها الأفراد للمجتمع عن طريق أدوارهم الاجتماعية تعتمد على ثلاثة متغيرات أساسية هي:

1 ــ الكفاية والموهبة الموروثة والمكتسبة التي يتمتع بها الفرد؛ هما اللتان تساعدانه على التخصص بعمل معين دون العمل الآخر.

2 ــ الرغبة والاندفاع عند الفرد لمزاولة العمل.

3 ــ الدراسة والتدريب المهني للقيام بعمل معين، إضافة إلى الظروف الاقتصادية والاجتماعية المحيطة به.

لذا تقوم هذه العوامل بدور كبير في ظهور التقسيم الاجتماعي للعمل الذي يُعد من أهم الظواهر الحضارية للترتيب والتمايز الاجتماعي في المجتمع(2).

وقد استخدم (ماكس فيبر)، أربعة معايير في تحديد التدرج الاجتماعي هي:

1 ــ الموقع الاقتصادي الذي يتضمن الثروات والممتلكات والمهنة وظروف العيش.

2 ــ فرصة الحياة، أو العيش لمدة زمنية طويلة؛ والتي تتضمن مكافآت الحياة والتحصيل الدراسي والخبرات السارة.

3 ــ المكانة الاجتماعية، التي تشير إلى الاعتبار الاجتماعي والمفاضلة والتمايز الاجتماعي.

4 ــ الحزب السياسي الذي يشير إلى القدرة الاعتبارية لأعضاء الحزب في ممارستهم للنفوذ وسيلة للتأثير، أو ممارسة الضغوط السياسية والاجتماعية(3).

.الاتجاهات النظرية الرئيسة للتدرج الاجتماعي في علم الاجتماع المعاصر:

1 : التدرج الاجتماعي في الاتجاه الوظيفي:

يرتبط الاتجاه الوظيفي في دراسة التدرج الاجتماعي بكل من كنجزلي دافيز، وولبرت مور. والقضية الأساسية التي يركز عليها هذا الاتجاه هو أنه ليس هناك مجتمع بلا طبقات، ولا يمكن أن يستمر المجتمع في وجوده بدون تدرج اجتماعي، يقوم على عدم المساواة في توزيع المكافآت والامتيازات، ولهذا يمكن تصور التدرج الاجتماعي من خلال الترتيب الهرمي للمرتبة، الذي يختلف

(1) علم الاجتماع. 1982، مرجع سابق، ص137.

(2) البناء الاجتماعي والطبقة. إحسان محمد الحسن، بيروت: دار الطليعة، 1985، ص62.

(3) البناء الاجتماعي. معن خليل عمر، عمان: دار الشرق، 1992، ص278.

في كل مجتمع على أساس ظروف داخلية وخارجية. فهناك عوامل تحدد ذلك مثل: الدين، والحكومة، وإنتاج الثروة، وإدارة الملكية، والعمل، والإنتاج، والمعرفة التقنية.

كما تشير النظرية الوظيفية من خلال (كنجزلي دافيز وولبرت مور) سنة 1945م، أن الناس يتباينون فيما بينهم وفيما لديهم من قدرات ومهارات، والمجتمع في كل العصور يحتاج إلى أفراد لديهم مهارات وقدرات لا تتوفر لغيرهم، وهؤلاء يعطون مكافآت متميزة عن غيرهم. مما يعطي لهذه المكافآت قيمتها، كما يعتقد الوظيفيون بوجود تدرج وتمايز داخل أنظمة المجتمع[1]. كما توصل (دافيز ومور) إلى أن التدرج الاجتماعي ظاهرة عامة في المجتمع، ويؤدي وظائف إيجابية يحتاج إليها المجتمع، وأن المجتمع يحتاج لهذه الأوضاع المتدرجة، وأن الأدوار المرتبطة تحتاج إلى أفراد لديهم الدافعية اللازمة لأداء متطلبات الدور، وأن هناك مجموعة جزاءات تفرض على أداء كل دور، وأكدا على أن التدرج الاجتماعي يكمن في حاجات المجتمع التي تحفز الأفراد لأداء مهام أدوارهم، تلك التي تحددها المتطلبات الوظيفية للمجتمع، بل إن نسق التدرج مرتبط ببقاء النسق الاجتماعي واستمراره. كما أشارا إلى أن عدم المساواة في الأوضاع الاجتماعية والمكانات وظيفية بالنسبة للمجتمع، وعلى ذلك تصبح عدم المساواة الاجتماعية إجراءً لا شعورياً من خلاله تضمن المجتمعات أن يشغل الأوضاع الاجتماعية أشخاص على درجة من الكفاية والتأهيل[2].

وقد أشار بارسونز (Parsons) إلى أنه رغم اختلاف المظاهر والأشكال التي يبدو عليها الترتيب الاجتماعي بين المجتمعات؛ إلا أنها تخضع لتفسير واحد، فجميع أنساق الترتيب الاجتماعي كلها تنوعات مادية تخضع لتحليل وتفسير نظرية واحدة هي النظرية الوظيفية، التي تشير إلى أن الترتيب الاجتماعي القائم على أي معيار يتوقف على القيم المدعمة للمجتمع، والتي بدونها لا يمكن أن يقوم للكيان الاجتماعي قائمة[3].

كما وضع (ماريون ليفي M. Levi) تباين الأدوار الاجتماعية ووضوح المكانات، أحد المتطلبات الوظيفية الرئيسة لقيام مجتمع ما واستمراره. وإذا أخذنا معالجة (ليفي) لقضية تباين الأدوار، وتوزيع الأوضاع الاجتماعية في المجتمع؛ فسنجد نموذجاً واضحاً للتحليل الوظيفي في مواجهة المتطلبات الوظيفية. إذ أن الأدوار الاجتماعية تتباين وتتوزع في المجتمع وفقاً للمعدلات التالية: العمر، الجيل، الجنس، الموارد الاقتصادية، القوة السياسية، الدين، المعرفة وأنماط التفكير، البيئة غير الإنسانية، التضامن. ويمنح (ليفي) لكل فئة من هذه الفئات مسوغاً نظرياً بالرجوع إلى المتطلبات الوظيفية، إن كل عامل من عوامل التباين يشبع إحدى المتطلبات، وهنا يمكن تفسير أساليب تباين الأدوار في ضوء الحاجات التي ينطوي عليها النسق.

وهكذا نجد أن مفهوم الترتيب الاجتماعي عند الوظيفيين يقوم على: 1 ـ تحديد الطبقة عن

---

(1) علم الاجتماع. 1989، مرجع سابق، ص268.

(2) تمهيد في علم الاجتماع. 1978، مرجع سابق، ص248.

(3) أسس علم الاجتماع. 1997، مرجع سابق، ص99.

طريق أبعاد متعددة مثل: الاقتصاد والمكانة والقوة والبعد النفسي. 2 ــ عدم التأكيد على الصراع الطبقي.

ويمكن القول إن اتجاه النظرية الوظيفية نحو الترتيب الاجتماعي تركز في ثلاث قضايا رئيسة هي:

1 ــ يشكل الترتيب الاجتماعي وهو عبارة عن توزيع غير متساوٍ للهيبة والمكافآت المادية ضرورة وظيفية، وهو لذلك يعد خاصية عامة ودائمة في كل مجتمع.

2 ــ تتمثل الضرورة الوظيفية لنسق الترتيب الاجتماعي في حاجة المجتمع إلى من يدفع الأفراد لأن يشغلوا مراكز على درجة من الأهمية الاجتماعية، وتتطلب قدراً من الخبرة والتدريب، وهنا تكون المكافآت المادية والهيبة بمثابة الدافع لشغل هذه الأوضاع والمراكز.

3 ــ أن أكثر المراكز والأوضاع أهمية تُشغل بوعي وقصد عن طريق أكثر الأفراد جدارة وكفاية، أو لأقدرهم وأكثرهم تدريباً ومراناً.

2 : التدرج الاجتماعي في نظرية الصراع:

تقر نظرية الصراع بالتمايز بين الأفراد والجماعات الذين يناضلون لتحقيق مكانة عالية، وما إن يحصلوا عليها حتى يحاربوا من أجل الاحتفاظ بها في النظام الاجتماعي الهرمي، كما أن هؤلاء يورثون المكانات المرموقة لأبنائهم، ويسعون لتسويغ مكانتهم العالية عن طريق العديد من الوسائل لتدعيم استمرارهم واستحقاقهم لمثل هذه المكانة[1].

وقد انتقد أعضاء نظرية الصراع مفهوم النظرية الوظيفية للتدرج الاجتماعي؛ بصفتها تركز على النماذج الثابتة، وتهمل ديناميات التغير الاجتماعي. كما إن هذه النظرية فضلت في التعرف على أسباب التوزيع غير المتكافئ للقوى في المجتمع، ذلك أن ما يكون وظيفياً في مجتمع ما؛ ربما لا يكون وظيفياً في مجتمع آخر، لذلك ترى نظرية الصراع أن الدخل والمنزلة وأسلوب الحياة وملكية وسائل الإنتاج، هي العوامل المحددة للتدرج الاجتماعي والتنافس بين الفئات والقوى[2]. وهذا المفهوم يركز على فكرة الاستغلال الطبقي، والمصلحة الطبقية التي تؤدي من وجهة نظر الصراعيين إلى الصراع بين الفئات والطبقات. ويذهب (بوتو مور) إلى أن التدرج الاجتماعي على أساس المكانة أو الهيبة يؤثر على النظام الطبقي ــ كما حدده ماركس ــ من ناحيتين:

1 ــ أنه يقحم بين الطبقتين الرئيستين ــ البرجوازية والبروليتاريا ــ مجموعة من جماعات المكانة التي من شأنها أن تملأ الهوة بين الطرفين المتباعدين في البناء الطبقي.

2 ــ أنه يقدم تصوراً جديداً للتدرج الاجتماعي ككل، وبمقتضاه يبدو هذا التدرج كمتصل ترتب

---

(1) علم الاجتماع. 1989، مرجع سابق، ص268.

(2) مبادئ علم الاجتماع. سناء الخولي الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية 1980، ص176.

فـيه المكانـات وفقاً لمجموعة من العوامل، وليس على أساس العامل الاقتصادي وحده، ووفقاً لهذا تحل علاقات المكانة محل علاقة الصراع التي أكد عليها ماركس[1].

ويشـير كـول G.Cole (1988) إلـى الأهمية الحيوية للعامل الاقتصادي وتأثيره في تشكيل الأوضـاع الاجتماعـية، وأنه المقرر الوحيد في المجتمع، إلا إنه لا يمكن أن يكون وحيداً في تشكل أفـراد المجـتمع، وأن هـذا السبب لن يكون له فائدة تذكر في قيام الطبقات عندما تتحقق المساواة الاقتصادية في المجتمع، ومن ثم ينتهي الصراع المادي بين أفراده[2].

ويمكن القول إن مفهوم الترتيب الاجتماعي من منطلق نظرية الصراع يعني:

ـ وجـود جماعـة مـن الـناس تتشـابه في المكان الذي تشغله في نسق الإنتاج الاجتماعي والاقتصادي.

ـ وتتشابه في الدخل والمنزلة وأسلوب الحياة.

ـ كما تتشابه في نصيبها في ملكية وسائل الإنتاج.

ثانياً: التدرج الاجتماعي في التراث العربي والإسلامي:

قـبل أن نتـناول ظاهـرة التدرج الاجتماعي في التراث العربي الإسلامي نشير إلى أن الدين الإسـلامي يقوم على مبدأ المساواة بين الناس، إذ يقرر الإسلام وحدة الأصل الذي صدر عنه الناس جمـيعاً ويردهم إلى نفس واحدة، يحملون جميعاً خصائصها، وينتمون إليها على سواء، لقوله تعالى: ﴿يـا أيهـا الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونسـاء﴾ (النساء: 1). وقال تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لـتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (الحجرات: 13). وبذلك فلا فرق ولا تمايز فيما بينهم ولا فضل لبعضهم على بعض أمام الله عز وجل، وذلك بالنسبة إلى أصلهم الأول في أنهم أولـو أرحـام. ويؤكد ذلك الرسول ﷺ، فيقول في خطبة الوداع: يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أبـاكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالـتقوى، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: فليبلغ الشاهد منكم الغائب. (متفق عليه). وقوله ﷺ: الناس سواسـية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى. (رواه أحمد في مسنده). من هنا فـإن الإسلام لا يقر التفاوت والتمايز بين البشر بسبب المولد أو الأصل أو اللون، أو الوراثة، وليس هنا تمايز إلا في الدين والتقوى[3]. وجعل الإسلام المساواة من العقائد الرئيسة التي يجب أن يدين بها كل مسلم، وأن التفاضل يجري على أسس خارجة عن الإنسانية نفسها، على أساس كفاياتهم وأعمالهم

(1) الطبقات في المجتمع الحديث. بوتو مور، القاهرة: دار الكتاب للتوزيع، 1979، ص106.
(2) النظرية الاجتماعية. كول، ترجمة: عبد الوهاب الكيالي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988، ص39.
(3) نحو علم اجتماع إسلامي. موسى أبو حوسه، عمان: دار النلس للنشر والتوزيع، 1988، ص20.

وما يقدمه كل منهم لربه ونفسه ومجتمعه وأمته والإنسانية جمعاء[1].

من هنا نقول إن الإسلام كدين ساوى بين البشر جميعاً باعتباره ديناً للبشرية جمعاء، فكلهم أمام الله سواء كبشر، ولا تفاضل بينهم في هذه الصفة، إلا أن الإسلام كذلك يقر أن البشر لهم الحق في دنياهم وفي أعمالهم، بل إنه حثهم على الأخذ بالدنيا واستخلفهم فيها، وأمرهم بإعمارها وكل سيأخذ جزاءه بقدر ما يقدمه في هذه الدنيا من أعمال. لذلك فديننا الإسلامي ينبذ الطبقية ذاتها، إلا أنه في الوقت نفسه أمر الناس بالعمل والتفوق ليحقق كل إنسان ما يريد، لذلك لا يعني هذا أن الإسلام ضد التدرج الاجتماعي، بل على العكس من ذلك تماماً فالإسلام يقر بالتفاوت بين الناس، ولكنه لا يقر مبدأ التفاوت على أساس أصل البشر، فربهم واحد وأصلهم واحد، وعملهم هو الذي يمايز بينهم، وفي هذا المجال قول الخليفة العباسي المأمون: الناس بين أربع طبقات: إمارة، وتجارة، وصناعة، وزراعة. فمن لم يكن من هؤلاء كان كلاً علينا[2]، أي عالة على المجتمع.

.التدرج الاجتماعي في الإسلام:

ورد التدرج الاجتماعي في القرآن الكريم تحت اسم الدرجات واختلافها بين الناس، ووضع الناس في درجات مختلفة. قال تعالى: ﴿وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم﴾ (الأنعام: 165). وقال تعالى: ﴿أهم يقسمون رحمة ربك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ (الزخرف: 32). وقال تعالى: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء، أفبنعمة الله يجحدون﴾ (النحل: 71). وهذه الآيات تدل دلالة صريحة كما يقول المفسرون على أن من سنن الله في الكون تفاوتهم في حياتهم الدنيوية، في معاشهم ورزقهم، فمنهم الأغنياء والفقراء، والعالمون والجاهلون، والأقوياء والضعفاء... وهكذا في مختلف مناحي الحياة. كما قال ﷺ: [ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء]. وكان هذا القول حينما شكا الفقراء لرسول الله ﷺ سبق الأغنياء بالخيرات والصدقات والحج والجهاد عنهم. كما بعث الفقراء أنس بن مالك إلى رسول الله ﷺ: فقال إني رسول الفقراء إليك، فقال: مرحباً بك وبمن جئت من عندهم، قوم أحبهم. قال: قالوا يا رسول الله: إن الأغنياء ذهبوا بالخير يحجون ولا نقدر عليه، ويعتمرون ولا نقدر عليه، وإذا مرضوا بعثوا بفضل أموالهم ذخيرة لهم، فقال النبي ﷺ: بلغ عني الفقراء أن لمن صبر واحتسب منكم ثلاث خصال ليست للأغنياء[3]. ومن مثل هذه الأحاديث نجد المفاضلة بين الناس في رزقهم، وفي أجرهم، فالصبر والاحتساب على الفقر، يعادل الأجر الذي يحصل عليه الأغنياء في إنفاقهم في وجه الخير.

---

(1) المساواة في الإسلام. علي عبد الواحد وافي، جدة: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، 1983، ص9.

(2) صيد الكتب. محمد خير يوسف، بيروت: دار ابن حزم، 2001، ص59.

(3) انظر في ذلك: العصبية الجاهلية في ميزان الكتاب والسنة. فريد مصطفى سلمان، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، العدد (1)، جامعة مؤتة، الأردن، 2001، ص314 ـ 341.

كما ينظر علماء الشريعة إلى أن التفاوت بين الناس هو سنة من سنن الله في الكون، وحكمة من الله عز وجل للناس، ليبتليهم فيما آتاهم من جاه أو غنى أو علم، ويختبر صبر من حرموا منه. كما أن رؤية الإسلام للحياة في أنها حياة عمل واستخلاف قسم الله عز وجل الأرزاق والمعايش بين الناس، فهناك إيمان عميق لدى المسلمين ـ أو هكذا ينبغي ـ بأن كل إنسان خلق لما كتب له، ولله عز وجل حكمته، التي نقف نحن البشر عاجزين عن استيعابها أو تحليلها، فمعنى الاختلاف والدرجات لا يعني وجود فروق بين المؤمنين في إيمانهم، فالمؤمنون سواسية في عباداتهم وممارسة شعائرهم الدينية، وإن التفاوت له إيجابياته، فالمؤمن القوي بالعلم والمال والجاه، خير عند الله عز وجل من غيره.

. بعض الجذور الاجتماعية في التراث العربي والإسلامي:

من خلال استعراض التاريخ الاجتماعي للمجتمعات العربية، نجد الكثير من المواقف والصور التي تؤكد قدم التدرج الاجتماعي عند العرب، وفي مثل هذه الدراسة قد لا نستطيع أن نحصرها، ولكن قد يكون فيما استطعنا الإلمام به من تلك المواقف، ما يؤكد القبول الاجتماعي لهذه الظاهرة، واعتبارها جزءاً رئيساً من الحياة الاجتماعية، قد لا يقوم التفاعل الاجتماعي إلا بها، سواء ما أقره الإسلام كدين، أو ما ارتبط بالعرب كأمة لها خصوصيتها، رغم تعارضها مع دينهم، إلا أنهم لم يستطيعوا التخلي عنها. فالمتتبع لكتب التاريخ يجد الكثير من الألفاظ والمصطلحات الدارجة في حياة المجتمعات العربية والإسلامية، التي تدل على شيء من المفاضلة بين الناس، ومن تلك الألفاظ والمصطلحات، أن يقال. أجلهم بيتاً، أكثرهم فضلاً، أجزلهم رأياً، علية القوم، عامة القوم، خاصة القوم، الوجهاء، الأحرار، الملأ، الأشراف، ذوو الرأي، رعاع الناس، غوغاء الناس، وغيرها. كما حفلت كتابات المؤرخين والمفكرين في التراث العربي والإسلامي، بالعديد من المعايير لفئات التدرج الاجتماعي، التي أكدت انقسام المجتمع العربي عبر عصوره المختلفة، إلى فئات اجتماعية متمايزة، في ضوء عدة معايير اختلفت تراتيبها من عصر إلى آخر.

ومن المواقف التاريخية ذات الأبعاد الاجتماعية تلك، أن العصبية كانت جزءاً لا يتجزأ من تاريخ العرب، رغم أن الإسلام قد نبذها إلا أننا لا يمكن إغفالها عند دراسة ظاهرة التدرج الاجتماعي في المجتمعات العربية، ولم تقتصر العصبية على النسب فقط، بل تعدى ذلك إلى الحلف والولاء. ومؤدى العصبية ميل ومحاباة لفريق دون مراعاة لمصلحة المجموع. وقد أفرد لها ابن خلدون جزءاً كبيراً في مقدمته وجعلها جزءاً رئيساً من التكوين السياسي للمجتمع العربي ذاته. وقد عرفها الرسول ﷺ في حديث أخرجه أبو داود، عن واثلة بنت الأسقع، أنها سمعت أباها يقول: قلت: يا رسول الله، ما العصبية؟ قال: أن تعين قومك على الظلم. وكانت العصبية قبل الإسلام من أهم أسباب عدم اجتماع العرب في أمة واحدة، ولم يكن هناك تقدير للشعور الجماعي للامة، بل كانت القبيلة الواحدة تنقسم إلى عدة عشائر أو أفخاذ يجمعها نسب معين. وقد نبذ الإسلام هذه العصبية وهذا التفاخر الجاهلي، وقد قال النبي ﷺ في حديث رواه أبو داود: [ليس منا من دعا إلى

عصـبية، وليس منا من مات على عصبية] . أي لا تكون مضمرة في قلبه، ومرغوبة عنده، وإن لم يـدع أحـداً، ولم يقاتل في ذلك أحداً[1]. وإن كان ابن خلدون، يرى أن العصبية موجودة في الطبائع البشـرية وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم، واستدل بذلك من القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذاً لخاسرون﴾ (يوسف: 14). وبدونها لا يقع الافتراق المؤدي إلى الاختلاف والتنازع، لقوله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (الـبقرة: 251). كما أن في العصبية فوائد محمودة وخاصة إذا ما ارتبطت بالعقيدة، ولا تكون على الباطل كما كانت في الجاهلية، بل تكون عصبية في الحق وإقامة أمر الله، وفسر بذلك عصبة العرب حيـنما أكـرمهم الله بالنبي محمد ﷺ، وما تحقق لهم من عزة وتمكين على أمم كانت أقوى منهم في الأرض كالفرس والروم[2].

وقـد اعتـبر النسـب سـبباً رئيساً لامتناع أهل قريش عن الدخول في دين الإسلام، والتاريخ الاجتماعـي لمـرحلة بـدء النبوة مليء بالقصص ، التي جعلت أكابر قريش وبعض القبائل العربية الأخـرى يمتـنعون عن الإسلام الذي سيضمهم جنباً إلى جنب مع مواليهم وعبيدهم، كبلال بن رباح وسلمان الفارسي وصهيب الرومي وعمار بن ياسر وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين. ومن الشواهد علـى ذلـك أنه حينما فتحت مكة، أمر الرسول ﷺ بلالاً (ﷺ) حتى أذن على ظهر الكعبة، فغضب الحـارث بـن هشام، وعتاب بن أسيد وقالا: (أهذا العبد الأسود يؤذن على ظهر الكعبة.). كما كان الرسـول ﷺ حيـنما يستقبل وفود العرب يجل أسيادهم ويقدرهم، ويتقرب منهم، لتحبيبهم بالإسلام، وكانـت هـذه الطـريقة تجد تساؤلاً من الصحابة رضوان الله عليهم، وكان الرسول ﷺ يحدثهم عن أهمية استمالتهم للإسلام لما فيها من قوة للإسلام، على أساس أن إسلامهم يقوي الإسلام، ويذود عنه تهمـة أنه دين الضعفاء والمساكين، رغم يقينه ﷺ بنصر الله عز وجل له[3]. كما أبان الماوردي في الأحكـام السلطانية أهمية النسب دون عصبية، حيث أشار إلى أن العرب ترجع إلى عدنان وقحطان، وكانـت عدنان مقدمة على قحطان لأن النبوة فيهم، وعدنان يجمع ربيعة ومضر، فتقدمت ربيعة لأن النـبوة منهم، وربيعة تجمع قريشاً وغيرهم، فتقدمت قريش لأن النبوة فيهم، وقريش تجمع بني هشام وغيرهم، فتقدم بنو هشا. لأن النبوة منهم[4]. وإن هذا اعتراف ضمني بأهمية النسب، وإن كان سببه وجـيهاً وهـو ارتباطه بالنبي محمد ﷺ. كما أن الماوردي ـ أيضاً ـ عد النسب شرطاً من شروط تولـي الإمامة، بل جعلها في قريش فقط، واستند في ذلك لقوله ﷺ: [قدموا قريشاً ولا تقدموها]. كما استثنى العبيد من القضاء، وجعل الحرية شرطاً رئيساً لمن يتولاه[5].

كمـا كـان استمرار بعض الصحابة في حياتهم على مراعاة بعض معايير التدرج الاجتماعي

(1) تحليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية. 2002، مرجع سابق، ص139.
(2) مختصر السيرة النبوية. 1983، مرجع سابق، ص50.
(3) مختصر السيرة النبوية. 1983، مرجع سابق، ص51.
(4) الأحكام السلطانية. أبو الحسن الماوردي، تحقيق أحمد مبارك، الكويت: دار ابن قتيبة، 1989، ص182.
(5) الأحكام السلطانية. 1989. مرجع سابق، ص101.

والتفاوت والتمايز، دليلاً على شيوع ذلك عندهم، فقد سمع الرسول ﷺ أبا ذر الغفاري (وهو عربي من بني غفار) يحتد على بلال (رضي الله عنه) (وهو مولى حبشي) وهو يحاوره ويقول له: يا بن السوداء، فغضب عليه السلام غضباً شديداً، ونهر أبا ذر، وقال: [طف الصاع طف الصاع] أي أنكم تتساوون كما تتساوى الصيعان وهي مملوءة. وكذلك القصة المشهورة لابن عمرو بن العاص، حينما صفع مصرياً وقال له: أنا ابن الأكرمين، فعندما شكا المصري لعمر بن الخطاب (رضي الله عنه) غضب وأحضر عمرو بن العاص وابنه، وقال القول المشهور: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً.

كما اختلف الخلفاء الراشدون في وضع العطايا من بيت مال المسلمين للصحابة، حيث نجد أن أبا بكر (رضي الله عنه)، أخذ بالنسب المتصل برسول الله ﷺ وكذلك علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، بينما عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أخذ بمعيار السابقة بالإسلام، ولم يفضل عمر أحداً على من شهد بدراً إلا زوجات النبي ﷺ، واستثنى عائشة رضي الله عنها فصرف لها أكثر من غيرها، كما استثنى أسامة بن زيد (رضي الله عنه) لحب رسول الله ﷺ له، وكذلك الصحابي عمر بن أبي سلمة المخزومي، لأنه ابن أم سلمة زوج النبي ﷺ، وكان توزيع العطايا في ضوء هذا المعيار كما يلي:

- من شهد بدراً خمسة آلاف درهم.
- من هاجر قبل فتح مكة ثلاثة آلاف درهم.
- من أسلم بعد الفتح ألفا درهم.
- زوجات النبي ﷺ عشرة آلاف درهم.
- عائشة رضي الله عنها اثنا عشر ألف درهم.

كما كان المسلمون يخافون من أن يوصموا بالبداوة، ويرونها حالة لا ترتبط بالإيمان الكامل، لذلك ورد عن الصحابة وخاصة أهل مكة والمدينة، أنهم كانوا يستعيذون من التعرب بعد الهجرة، أي الارتداد إلى الحالة الأعرابية، وأنهم كانوا يتعوذون ممّن رجع إليها دون عذر بمثابة المرتد أو المرتكب لإحدى الكبائر، وقد وردت الأحاديث الدالة على تخوف الصحابة من السكنى في البادية بعد الإسلام. وكانوا يستندون في ذلك لقوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمن في قلوبكم﴾. (الحجرات: 14). وكذلك ورد ذكر الأعراب في القرآن الكريم عشر مرات، وكان معظم تلك الآيات ترتبط بالتنديد أو اللوم أو التنبيه أو التأديب الشديد. وكانت كذلك تفضل أهل الحضر عليهم وبخاصة في إيمانهم وممارساتهم الاجتماعية، إذ كان له صفات تعارض منهج الإسلام ذاته من قساوة القلب والجفاء والغلظة وجهل يبعدهم عن إدراك سنن الله عز وجل، كما كانت تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية، كما كان الرسول ﷺ يحث أهل بيته والصحابة عل عدم قبول هدايا الأعراب، باعتبارهم يطلبون أضعافها. ومن خلال ذلك كان مستوى

التحضر معياراً لحسن الإسلام[1].

ونضيف معياراً آخر حيث رفع الإسلام من شأن معيار العلم، فقد ذكر ابن القيم في كتابه العلم فضله وشرفه، الكثير من وجوه فضل العلم وتفضيله صاحب العلم على غيره، وعده تفاضلاً مرغوباً ومحموداً بين الناس، لقوله تعالى: ﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (الزمر: 9)، ورفع الإسلام درجة أهل العلم، أي من يمتلك معيار العلم، فقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجالس فافسحوا يفسح الله لكم وإذا قيل انشزوا فانشزوا يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات والله بما تعلمون خبير﴾. (المجادلة: 11). لذلك كان بعض السلف إذا مر بمثل لا يفهمه، يبكي ويقول: لست من أهل العلم. وروى الترمذي قول الرسول ﷺ: [فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم]. كما وردت الكثير من الآيات التي تدل على أن من نال شيئاً من شرف الدنيا والآخرة إنما ناله بالعلم[2]. قال القرطبي في تفسيره إنه لو كان أحد أشرف من العلماء لقرنهم الله باسمه واسم ملائكته كما قرن اسم العلماء، فقال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وقل رب زدني علماً﴾ (طه: 14)، فلو كان شيء أشرف من العلم لأمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يسأله المزيد منه، كما أمر أن يستزيده من العلم. وقال ﷺ: [إن العلماء ورثة الأنبياء]. وقال: [العلماء أمناء الله على خلقه]. وهذا شرف عظيم لمن ملك معيار العلم[3].

وكذلك نجد أن اختيار الزوجة من المنبت الأصيل، والعرق الصحيح، كان له دوره في التدرج الاجتماعي، ولعل من أشهر ذلك حديث الرسول ﷺ: [تخيروا لنطفكم ولا تضعوها إلا في الأكفاء]. وحديثه ﷺ: [تخيروا لنطفكم، فإن النساء يلدن أشباه إخوانهن وأخواتهن]. وقال ﷺ: [إياكم وخضراء الدمن. قالوا: وما خضراء الدمن يا رسول الله، قال المرأة الحسناء في المنبت السوء].. وهي أحاديث تدل على أهمية العرق الأصيل في الزواج، ولا تعارض في ذلك في المساواة بين البشر، فكل يأخذ ما يليق به، فالإسلام بشموله يؤكد أهمية التوافق في معايير التدرج الاجتماعي بين الناس، لكي لا يحدث ما لا تحمد عقباه، إذ قد يكون ذلك مدعاة للتنافر والندم والخلاف بين الزوجين، وهذا أيضاً ما يؤكده علماء الاجتماع اليوم، من أهمية التوافق الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للزواج الموفق. وقد أورد الأبشيهي في كتابه المستطرف في كل فن مستظرف قصة جعفر بن سليمان بن علي الذي عاب يوماً على أولاده أنهم ليسوا كما يجب، فقال له ولده أحمد بن جعفر: إنك عمدت إلى فاسقات مكة والمدينة وإماء الحجاز، فأوعيت فيهن نطفك، ثم تريد أن ينجبن، وإنما نحن كصاحبات الحجاز، فهلا فعلت في ولدك ما فعل أبوك فيك حين اختار لك عقيلة قومها فزوجها منك[4].

---

[1] التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام. محمد جابر الأنصاري، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999، ص109.

[2] للتوسع أنظر: العلم فضله وشرفه. ابن القيم، تحقيق علي بن حسن الحلبي الأثري. الرياض: مجموعة النفائس الدولية للنشر والتوزيع، 1996، ص95.

[3] العلم فضله وشرفه. 1996، مرجع سابق، ص96.

[4] الأبشيهي، مرجع سابق، ص740.

كما كان التدرج الاجتماعي واضحاً في قضيتين رئيستين مرت بهما الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي ﷺ وغيرت مجرى تاريخ الأمة بعدها، أوردهما ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ). وابن مظهر في كتابه (البدء والتاريخ). الأولى ما حدث في سقيفة بني ساعدة بين الصحابة، واختلافهم على مَن يلي أمر المسلمين، والثانية موقعة كربلاء بين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والخليفة معاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنه) ، والتي تأتي امتداداً لمقتل الخليفة عثمان بن عفان(رضي الله عنه). فقد اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة في يوم وفاة النبي ﷺ وارتأوا أنهم أحق بالخلافة من المهاجرين؛ لأفضليتهم وحقهم ولدورهم في نصرة النبي ﷺ، وأرادوا مبايعة سعد بن عبادة (رضي الله عنه) . فبلغ ذلك أبا بكر، فأتاهم ومعه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح فقال: ما هذا، فقالوا: منا أمير ومنكم أمير. ورفض جمع من الصحابة ذلك، وتمت مبايعة أبي بكر خليفة للمسلمين، وابتدأ ذلك عمر بن الخطاب. وقيل إن أشراف قريش لم ترض بغير علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، لنسبه وقربه من النبي ﷺ، إلا أن علياً كرم الله وجهه رفض ذلك وزجر من طلب منه ذلك، وقيل: إنه أبو سفيان، وهو سيد من سادة قريش قبل الإسلام وبعده. والحادثة الثانية موقعة كربلاء بين أنصار علي كرم الله وجهه ومعاوية بن أبي سفيان كاتب الوحي (رضي الله عنه) وكان حاكماً على الشام حينها، وأول خلفاء بني أمية، وكان سببه مقتل عثمان ابن عفان (رضي الله عنه) ، الذي قال البعض: إنه ولى بني أمية على الأمصار: في مصر والشام والعراق، فكان مقتله (رضي الله عنه) ، وكان بنو أمية يريدون الانتقام لمقتله، فحدثت الفتنة التي بها انتقلت الخلافة إلى الشام، وأصبح بداية للدولة الأموية، كما أنها كانت بداية المذهبية الدينية والفرق بين المسلمين، التي أنشأت معياراً جديداً للتفاوت بين العرب والمسلمين تجني الأمة تأثيره حتى اليوم[1]. وهذه الأحداث التاريخية- وبتحليلها اجتماعياً- نجد أن أسباب فتنتها التي غيرت مجرى تاريخ الأمة الإسلامية، كانت تدرجاً اجتماعياً، وهي ما كان الإسلام قد نهى عنها، باعتبارها لم تقم على التفاضل المقصود، والتمايز المحمود، بل على أساس النسب والعرق.

ومن هنا يمكن القول إن التدرج الاجتماعي كان سلوكاً ممارساً في حياة المجتمعات العربية الإسلامية، بل كان مرغوباً في كثير من جوانبه، وعلى الرغم من أن الإسلام نهى عن العصبية للعرق والحسب، إلا أن العرب، وفي ضوء تركيبتهم ذاتها، لم يتمكنوا من التخلص منها، وكان جزءاً من حياتهم، وإن لم يؤثر على حياتهم في بناء نهضة الأمة الإسلامية في عصورها القديمة، إلا أنه كان كما يشير هيشور (1996) كان سبباً رئيساً لسقوط حضارتهم، عندما تغلبت فئات على أخرى، دون مرتكزات شرعية، فشاع الترف والفقر جنباً إلى جنب، وانتشر الظلم والفساد، وتغيرت تركيبات التدرج الاجتماعي ذاتها[2].

---

[1] ابن الأثير، مرجع سابق، ص606.

[2] سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها. محمد هيشور، رسالة دكتوراه منشورة، واشنطن: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، 1996، ص217.

.أراء المفكرين والفلاسفة في التراث العربي الإسلامي:

تناول المفكرون والفلاسفة قديماً وحديثاً الكثير من قضايا التدرج الاجتماعي في مؤلفاتهم، وفي وصفهم للكثير من صور الحياة الاجتماعية، فهل كانت الحضارة الإسلامية بعصورها المختلفة غائبة عن قضايا التدرج الاجتماعي؟ بل على العكس تماماً، فقد عرض الفلاسفة المسلمون الكثير من قضايا الاختلاف والتمايز بين أفراد المجتمع، وعلى العكس قد يكونون أدق في تحديدهم لمنازل الناس ورتبهم على أسس أكثر علمية ممن سبقهم، وكان ذلك ليس فقط دراسة لواقعهم، بل كان فيه الكثير من الاستقراء للمستقبل وهو ما عاشته العصور من بعدهم وحتى اليوم، بل إننا نجد كذلك توافقاً كبيراً بين محددات الاختلاف والتشابه بين الناس مع أكثر تلك المعايير دقة في علم التدرج الاجتماعي في الفكر المعاصر فلو استعرضنا آراء المفكرين المسلمين في هذا المجال، فسنعرف كيف عالج فلاسفتنا المسلمون قضية كانت في عصورهم تعد من أحرج القضايا وأدقها، بل تكون أكثرها نفوراً لدى عامة الناس.

فقد أبرز (الفارابي) (259هـ ــ 339هـ) في مدينته الفاضلة تحديداً للمكانات والرتب لأفراد المجتمع، ففي تحديده لترتيب أفراد المجتمع يقول: فأهل رتبة واحدة كل منهم الذين يتوالون في الأزمنة واحداً بعد آخر في مدينة واحدة؛ يكونون كنفس واحد وكشخص واحد بقي الزمان كله، فذلك لاتفاقهم في الصفات التي جعلتهم أهلاً لهذه الرتبة، وأهل كل رتبة واحدة في عدة مدن فاضلة يكونون كذلك كنفس واحدة، وشخص واحد، في الفترة التي يضطلعون فيها بأعباء هذه الرتبة للسبب نفسه السابق، وكذلك إن توزعت أعباء الرتبة الواحدة في مدينة واحدة على عدة أشخاص؛ فإنهم بضم صفاتهم بعضها إلى بعض يكمل بعضهم بعضاً، فيصبحون كنفس واحدة وشخص واحد، ولا فرق في هذه الرتب بين أن تكون رتباً لها رياسة على رتب أدنى منها بجانب خدمتها لرتب أرقى منها، أو أن تكون رتباً خادمة لرتب أرقى منها وليس لها رياسة على رتبة ما.

كما يشير (الفارابي) بقوله: "وأهل المدينة الفاضلة لهم أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها، وأشياء أخر من علم وعمل تخص كل رتبة وكل واحد منهم، وأفراد المدينة الفاضلة تجمعهم صفات مشتركة فيما زودوا به من معارف وما هيئوا له من أفعال؛ ويختص أهل كل رتبة منهم بمعارف وأعمال يتميزون بها عن أهل الرتب الأخرى؛ ويختص كل فرد منهم كذلك بمعارف وأعمال يختلف فيها عن غيره. والأفعال المشتركة والخاصة لأهل المدينة الفاضلة كلها أعمال فضال تنال بها السعادة، فتتحقق سعادة كل فرد منهم بمزاولته للأفعال المشتركة بينه وبين غيره وللأعمال الخاصة بأهل مرتبته. ومزاولة كل واحد منهم لهذه الأفعال تؤثر في حالته النفسية، فتوجد في نفسه استعداداً نفسياً جيداً وهيئة نفسية فاضلة، وكلما كثرت مزاولته لهذه الأعمال ومداومته على أدائها زاد هذا الاستعداد النفسي قوة، وزادت الهيئة النفسية فضلاً، وينجم عن هذا الاستعداد لذة في مزاولة العمل وحب لأدائه. وبكثرة تكرار العمل وزيادة الاستعداد النفسي قوة تبعاً لذلك؛ يتزايد مقدار اللذة في

مـزاولة العمـل ومقـدار اغتباط الإنسان به ومحبته له[1]. هنا نجد أن (الفارابي) أكد حقيقة التمايز والاخـتلاف بيـن أفـراد المجتمع، وهو ما أطلق عليه اليوم التدرج الاجتماعي، حيث حدد مراتب المجتمع، وأن من شروط ذلك أن كل فئة تختلف عن الأخرى في أفعالها وأعمالها، وصفات وقدرات أفـرادها، وهو بهذا التحليل يكون سبق علماء الاجتماع كلهم في تحديد مفهوم الوضع الاجتماعي أو الرتبة كما أسماها في مدينته الفاضلة.

كمـا يقـول الشيخ ابن سينا (370هـ ــ 428هـ): (إن تفاوت الناس فيما بينهم من حيث الأموال والآراء والرتـب والمكانـات منة أنعم بها الله عليهم؛ وذلك لحفظ بقائهم واستمرار حياتهم، حيث لو كـانوا متسـاويين في أموالهم وأقدارهم، كما أدعى ذلك لفنائهم وانقراضهم، فهم في مثل هذه الحالة يعيشـون متنافسـين ومتجانسـين، فلو أن الناس جميعهم كانوا ملوكاً لما استطاعوا أن يتعاونوا فيما بيـنهم، ولا يتفاهموا مع بعضهم. فكل واحد منهم يريد أن تكون له السلطة وحده، وأن يستبد بها عن الآخرين، وأن يحتكر الجاه لنفسه، وأن تكون المنفعة والخير له وحده، وطبيعي حين يحدث ذلك تدب الفـرقة بيـنهم، وتنشـأ العداوة بين ظهرانيهم، وتدور المعارك بين فئاتهم، فيؤدي ذلك إلى هلاكهم، وكذلك إذا كانوا جميعاً سوقة فقراء، وقعت بينهم الواقعة وماتوا ضراً وهلكوا بؤساً.

وعـن أهمـية الاخـتلاف بين الناس، يرى (ابن سينا) أنه إذا كان الناس مختلفين في أقدارهم، متعاونيـن فـي أحوالهم، أدى هذا وذاك إلى استمرار بقائهم وإقناع كل منهم بحظه، ومن يتأمل ذلك يجـد أن الغني المحروم من التفكير والأدب، المدرك من الدنيا حظه بأهون سعي، وأدنى سبيل، قانع بحالـه، مسـرور بماله. كذلك يجد ذا الأدب والتفكير قانعاً بأمره، معتداً بعقله، إن كل من هذا وذاك يـوازن بيـن صـاحبه وبين نفسه، فيرى أنه يفضله بما يمتلكه ويعتقد أنه خير منه، إن المال عند أحدهمـا خـير مـن الأدب والتفكير، والأدب والتفكير عند الآخر خير من المال والمتاع، وما قلناه بالإضافة إلى الأغنياء وذوي الأدب؛ يمكننا أن نقول مثله بالإضافة إلى صاحب الصناعة، وصاحب السـلطان، ويمكننا أن نفعل ذلك، حتى نأتي على جميع فئات الناس، فنجد أن كل فئة منهم قانعة بما قسـم لهـا، راضـية بمآلهـا، وكل ذلك من دلائل الحكمة، وشواهد لطف التدبير، وأمارات الرحمة والرأفة[2].

وهكـذا عالج (ابن سينا) الأوضـاع الاجتماعية وأحوال نظم المجتمع، واختلاف الناس في أصول حياتهم، وهو يعلل هذا الاختلاف والتشابه. وعند (ابن سينا) أن التشابه بين جميع الناس معناه ليس هناك حـياة تقـوم، وليس هناك سعادة ولا شقاء. كما أن الاختلاف بين الناس هو الأساس في دراسة الحياة الإنسانية واستمرار بقائها. ونلحظ من هنا أن ابن سينا قد سبق سوروكين (1927) عندما أكد أن التدرج بصـفة واقعية في كل المجتمعات الإنسانية من أن المجتمع اللامتدرج مجتمع أسطوري ولا وجود له، فالتدرج خاصية ثابتة لأي مجتمع منظم بغض النظر عن شكل هذا المجتمع أو درجة تحضره.

---

(1) المدينة الفاضلة للفارابي. علي عبد الواحد وافي، جدة: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، 1984، ص102.

(2) الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب والمسلمين. عبد الله حسن العبادي، الرياض: مطابع سحة، 1992، ص138.

كما ندد أبو الريحان البيروني (362هـ ــ 442هـ) من خلال دراسته للسنن الاجتماعية في الهند يـرى أن الملـوك القدماء المعنيين بصناعتهم يصرفون معظم اهتمامهم إلى تصنيف الناس لطبقات ومراتـب يحفظونهـا عن التمازج، ويحظرون عليهم من الاختلاط، ويلزمون كل طبقة ما إليها من عمـل أو صناعة وحرفة، ولا يرخصون لأحد في تجاوز رتبته ويعاقبون من لم يكتف بفئته". تحدث فـي هـذا الفصـل عن البناء القائم في الهند، فقال عنه: إنه مجتمع يسود فيه النظام الطبقي المغلق، فذكـر لنا عدد الطبقات، وخصائص كل طبقة منها وبين وظائفها، وهذه الطبقات في الهند أربع هي: الـبراهمة، وكشـتر، وبيش، وشودر، ولكل طبقة آداب خاصة يجب أن تتحلى به، ويقول البيروني: "وكـل هـؤلاء إذا ثبت على رسمه وعادته نال الخير في إدارته إذا كان غير مقصر في عبادة الله، غـير نـاس ذكره في جل أعماله، وإذا انتقل عما إليه إلى طبقة أخرى، وإن شرفت عليه كان آثماً بالتعدي في الأمر"[1].

وبالتالـي فـإن الفارابـي وابـن سينا وأبو الريحان قد سبقوا النظرية في قولها بحتمية التدرج الاجتماعـي وضـرورته للبناء الاجتماعي للمجتمع، وأن الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تيسر بدونه. كمـا أن تلك الآراء تنفي ما قاله بوتو مور (1978) من أن التدرج الاجتماعي من الظواهر المهمة التي لفتت أنظار الفلاسفة وعلماء النظرية الاجتماعية عبر التاريخ؛ إلا أنها لم تخضع للدراسة النقدية والتحليل إلا بنمو العلوم الاجتماعية الحديثة[2].

كمـا قسـم ابن طفيل (500هـ ــ 581هـ) المجتمع الإنساني إلى فريقين غير متساويين من الـناس في روايته الفلسفية المشهورة (حي بن يقظان): من العامة وهم الكثرة المطلقة في المجتمع، ومن الخاصة وهم قلة في المجتمع، يتميزون بالفطرة الفائقة، كما أن العامة بدورها تنقسم إلى فريقين غـير متساويين: جمهور غالب وهم أكثرية في المجتمع، ثم نخبة أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الـناس، وهم بطبيعة الحال أقلية في المجتمع، ومن خصائص العامة الجبن عن التفكير المستقل، ثم الـتعلق بما يدين به المجموع، لما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم. والعامة يتمسـكون ــ غالباً ــ بظواهر الأمور، ويقيدون أنفسهم بالألفاظ، وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمـبادئ، فـإذا اعـتقدوا بشخص ما تبعوه خطأً أم صواباً؛ لأنهم قلما يستطيعون فهم المبادئ، أما جماعـة الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين خاصة أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل، وأكثر ميلاً إلى العزلة والانفـراد عـن العامة. والخاصة أكثر ميلاً إلى التفكير والعبادة العقلية منهم إلى الشرع والعبادات العقلية[3]. أي أن ابن طفيل قسم المجتمع بشكل عام إلى ثلاث مراتب هي:

---

(1) الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب والمسلمين، 1992، مرجع سابق، ص136.
(2) تمهيد في علم الاجتماع 1978، مرجع سابق، ص 227.
(3) الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب والمسلمين، 1992. مرجع سابق، ص 208.

1ـ الفئة الأولى: الحكام وحاشيتهم.

2ـ الفئة الثانية: النخب، التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1. النخب التابعة التي لا حول لها ولا قوة.
2. النخب الفلسفية.
3. النخب الدينية.

3ـ الفئة الثالثة هم العامة[1].

كما ذكر (ابن خلدون) الذي عاش في القرن الرابع عشر، بعض المتغيرات المؤثرة في ترتيب أفراد المجتمع وهما الجاه، والمال: ((ثم إن الجاه متوزع بين الناس ومترتب بينهم طبقة بعد طبقة ينتهي في العلوم إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة، حكمة الله في خلقه بما ينتظم معاشهم وتتيسر مصالحهم ويتم بقاؤهم، لأن النوع الإنساني ـ لما كان ـ لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحه، فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم، بالإذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة، ثم إن كل طبقة من طباق أهل العمران، من مدينة أو إقليم لها قدرة على دونها من الطباق، وكل واحد من الطبقة السفلى يستمد من هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه، ويزداد كسبه تصرفاً فيمن تحت يده على قدر ما يستفيد منه. والجاه على ذلك داخل على الناس في جميع أبواب المعاش، ويتسع ويضيق بحسب الطبقة والطور الذي فيه صاحبه، فإن كان متسعاً كان الكسب الناشئ عنه كذلك، وإن كان ضيقاً وقليلاً فمثله، وفاقد الجاه وإن كان له مال فلا يكون يساره إلا بمقدار عمله أو ماله وعلى نسبة سعيه ذاهباً وآيباً في تنميته كأكثر التجار، وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك، إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم، فإنهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر[2].

ونلحظ هنا أن ابن خلدون أعطى للجاه دوراً كبيراً في تحديد مراتب الناس، وعد الحصول عليه هو السبيل الوحيد لرفعة مكانة الفرد في مجتمعه، وأن المال والمهنة لا تكفيان لاستمرار الشخص، بل قد تتهاوى مرتبته؛ ليصل إلى أقل مرتبة في المجتمع. وقد لخص أبو العينين (1990) معايير التمايز الاجتماعي عند ابن خلدون بأنها الحسب والشرف، والخلال الحميدة، والثروة، والجاه. وعن فئات التدرج الاجتماعي في العمران الحضري عند ابن خلدون، فقد صنفها على النحو التالي:

1ـ أهل السلطان.

2ـ كبار التجار.

---

(1) السبعد الإصلاحي في فلسفة ابن طفيل الاجتماعية. إدريس العزام، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد (11)، جامعة الكويت، الكويت، 1983 ص196.

(2) مقدمة ابن خلدون. ابن خلدون. تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص 362.

3ـ المتمولون: أي كبار الملاك، وهم المستثمرون لها.

4ـ كبار الموظفين.

5ـ صغار التجار.

6ـ الحرفيون.

7ـ فئات أخرى وتضم المهن الهامشية كالحمالين والسقايين والشحاذين، والرقيق والخدم[1].

كما قسم إخوان الصفا (القرن العاشر) البشر على النحو التالي:

1ـ حرفيون يعملون بعضلاتهم وأدواتهم.

2ـ التجار الذين يشترون ويبيعون، وهدفهم تكوين فائض بين ما يأخذون وما يعطون.

3ـ الأثرياء الذين يملكون المواد الخام، ويشترون البضائع الجاهزة.

ونلحظ هنا اعتماد إخوان الصفا، على المعيار الاقتصادي لتوزيع الناس في فئات غير متماثلة.

ولعل وصف (المقريزي) للطبقات الاجتماعية، يعد من أوضح النماذج، فخلال شرحه للأزمة الاقتصادية في مصر عام1395م، تم تصنيف السكان في مصر إلى سبع طبقات وهي:

1ـ أهل الدولة من حكام ووزراء وقضاة ومديري مناطق، أو بمعنى آخر جميع المرتبطين بالدولة.

2ـ أهل الثراء والجاه، الذين يعيشون برفاهية، وأيضاً التجار وأصحاب الامتيازات.

3ـ الباعة والتجار ذوو الإمكانات المتوسطة، والأشخاص الذين يعملون لحسابهم.

4ـ الفلاحون، سواء من يفلحون الأرض، أو من يقيمون في المناطق الريفية.

5ـ أهل العلم، كالفقهاء وطلاب العلم والموظفين العموميين.

6ـ الصناع والحرفيون، ومن يعمل في خدمتهم من أجراء وحمالين.

7ـ المعدمون الذين يكسبون عيشهم عن طريق التسول، أو الذين يعيشون على الصدقة[2].

كما ورد عن الجاحظ قوله في حكمة التفاوت: إنما خالف الله تعالى بين طبائع الناس، ليوفق بينهم في مصالحهم، ولولا ذلك لاختاروا كلهم الملك، والسياسة، والتجارة، والفلاحة، وفي ذلك بطلان المصالح، وذهاب المعايش، فكل صنف من الناس مزين لهم ما هم فيه. وهنا يقول الجاحظ: ألا ترى البدوي في بيت من قطعة خيش، كلبه معه في بيته، لباسه شملة من وبر أو شعر، ودواؤه بعر الإبل، وطيبه القطران، وبعر الظباء، وحلي زوجته الودع، وصيده اليربوع، وهو في مفازة لا

---

(1) التمايز الاجتماعي في العمران البشري. فتحي أبو العينين، مجلة مركز الوثائق و الدراسات الإنسانية، العدد (2)، جامعة قطر، قطر، 1990 ص321.

(2) في البدء كان الصراع جدل الدين والأثنية، الأمة والطبقة عند العرب 1997. مرجع سابق، ص86.

يسمع فيها إلا صوت بومة وعواء ذئب، وهو قانع بذلك، مفتخر به[1]. وهنا يؤكد الجاحظ على حكمة التفاوت والتدرج الاجتماعي، شأنه في ذلك شأن أبي الريحان والفارابي وابن سينا، حيث عده الجاحظ موفقاً بين مصالح الناس ومعايشهم، أي استمرار حياتهم الاجتماعية.

ـ الدراسات الاجتماعية العربية الخاصة بالتدرج الاجتماعي وعلاقتها بالدراسات التراثية:

قليلة هي الدراسات التي تناولت التدرج الاجتماعي في المجتمعات العربية المعاصرة، نعرض هنا لأبرز تلك الدراسات، التي تم الاطلاع عليها:

فقد توصلت دراسة الحسن (1985) عن التدرج الاجتماعي في المجتمعات العربية المعاصرة، إلى أن المجتمع العربي ينقسم إلى الفئات التالية:

1ـ **الفئة الأولى**: الفئة العليا: وهي التي تشمل الأقلية في المجتمع العربي، تمتلك أسباب القوة والنفوذ، وتحتل مقاليد الحكم، وتضم الوزراء والمدربين وكبار ضباط الجيش والشرطة، وكبار موظفي الدولة، والكوادر التنظيمية للأحزاب، وكبار الإقطاعيين، وملاك الأراضي والتجار، ويمثلون ما نسبته 3% من مجموع السكان.

2ـ **الفئة الثانية**: الفئة المتوسطة، وتشمل المهنيين، والمثقفين، والفنيين، والمدرسين، والمهندسين، والأطباء، والمحاسبين، والصيادلة، ومالكي المصانع والمزارع الصغيرة، والفئة الوسطى من ضباط الجيش والشرطة، وتتفرع هذه الفئة إلى الفئة المتوسطة العليا، والفئة المتوسطة الوسطى، والفئة المتوسطة المنخفضة، وتمثل هذه الفئة 30% من أبناء المجتمع العربي.

3ـ **الفئة الثالثة**: الفئة العمالية: وهم أوسع الفئات الاجتماعية في المجتمع العربي، إذ لا تقل نسبتهم عن 60% من مجموع السكان. وتتفرع هذه الفئة إلى ثلاث فئات هي: الفئة العمالية العليا، والفئة العمالية الوسطى، والفئة العمالية المنخفضة، وتشمل العمال والفلاحين والكادحين والباعة وغيرهم[2].

وتوصلت دراسة أبو علية (1998) عن التدرج الاجتماعي في الجزيرة العربية في بداية القرن التاسع عشر، حيث أشار إلى السلم الاجتماعي في منطقة نجد، وأشار إلى أن كل ما يهمهم هو الأسرة والقبيلة والأسلاف اهتماماً منهم بالنسب، وتمثل نجد أنقى نسب في مجموعة الثقافة السامية وأكثرها صفاء في الدم، ويعود هذا لأن الإقليم ظل في شبه عزلة لمدة طويلة. ويختلف التدرج الاجتماعي للمجتمع في نجد في كل من البادية والحضرية. ففي البادية لا تعد المعايير الاقتصادية أو التعليمية أساسية، بعكس الحضرية. فالبدو يرون أنفسهم أرفع من الحضر ويأتون في الفئة الأولى

[1] *دكانة المكتب. يوسف محمد، بيروت. دار ابن حزم، 1999، ص31.*

[2] *البناء الاجتماعي والطبقة. إحسان محمد الحسن، بيروت، دار الطليعة، 1985، ص 120.*

لتفاوة أنسابهم، لأن النسب هو المعيار الحقيقي للتنظيمات الاجتماعية عندهم. ويتشكل التدرج الاجتماعي في المجتمع البدوي النجدي من الفئات التالية: الفئة الأولى شيخ القبيلة ومجلس شورى القبيلة ورؤساء العائلات، ويليهم أفراد القبيلة، ويليهم الجماعات التي ليست من أصل نقي أو الأفراد والجماعات من المشكوك في أنساب قبائلهم. وفي المرتبة الأخيرة جماعات الرقيق والخدم. أما في الحضرية النجدية نجد أن المعيار التعليمي والثقافي له أثره في التدرج الاجتماعي، حيث يأتي العلماء في نجد من المشايخ والوعاظ والمدرسين في مرتبة مستقلة. أما في المعيار الاقتصادي فقد جاء ترتيب التدرج الاجتماعي كما يلي: الفئة الأولى: الأمراء، الفئة الثانية: حاشية الأمراء وذوي السلطة التنفيذية، الفئة الثالثة: التجار والعائلات الثرية. أما في المجتمع الريفي في منطقة نجد فقد جاء التدرج الاجتماعي فكانت الفئة الأولى: ملاك الأراضي الزراعية وأصحاب أشجار النخيل، الفئة الثانية: عامة السكان، الفئة الثالثة: الحرفيون عدا فئة عمال البناء، الفئة الأخيرة الرقيق والخدم والأسرى.

وفي مجتمع الإحساء يكاد المجتمع ينقسم بنفس تقسيم مجتمع نجد، حيث نجد أن المجتمع الإحسائي البدوي يتكون من الفئات التالية: الفئة الأولى: شيخ القبيلة ومجلس شورى القبيلة وكبار السن في العائلات التي تتشكل منها القبيلة، وأغنياء هذه العائلات، الفئة الثانية: باقي أفراد القبيلة، الفئة الثالثة: الرقيق والخدم. أما في المجتمع الزراعي في الإحساء فقد جاء التقسيم في الفئة الأولى: ملاك الأراضي الزراعية وأصحاب أشجار النخيل، الفئة الثانية: العاملون بالزراعة، الفئة الثالثة: جماعة الرقيق والخدم[1].

كما توصلت دراسة الغامدي (1990) عن التدرج الاجتماعي في المجتمعات البدوية في جنوب الجزيرة العربية تطبيقاً على مجتمع المنطقة الجنوبية وبخاصة قرى بني كبير، فلقد كانت القبيلة وحدة الحياة الاجتماعية والسياسية، وكانت كل قبيلة تؤمن بوجود رابطة تجمع بين أفرادها على أساس وحدة الدم، ووحدة الجماعة. وفي ظل هذه الرابطة، وفي ظل القانون العرفي، الذي ينشأ على أساسها انقسم المجتمع القبلي في مناطق جنوب الجزيرة العربية إلى ثلاث فئات اجتماعية وهي:

الفئة الأولى: فئة الأحرار: وهم أبناء القبيلة الصرحاء، وهم الذين يجمع بينهم الدم الواحد والنسب المشترك، وأبناء هذه الفئة هم الذين يشكلون البناء القبلي، ولم يلحق بأنسابهم أي دخيل، ويتمتعون بحقوق مدنية كبيرة.

الفئة الثانية: الموالي، وهم أولئك الذين طلبوا حق الجوار لسبب ما إلى قبيلة أخرى، وتم قبولهم من فئة الأحرار في القبيلة، ويسمون بالجار أو الحليف.

الفئة الثالثة: الأرقاء، وهم الذين تم إدخالهم إلى القبيلة عن طريق الشراء، أو تم أسرهم في الحروب، وكل قبيلة لا تخلو من هؤلاء سواء الرجال منهم أو النساء، ويعملون في

---

[1] الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبد العزيز. عبد الفتاح أبو عليه، الرياض: دار المريخ، 1998، ص.

الرعي، وحلب المواشي، وأعمال المنزل، وفي الزراعة[1].

وتوصلت دراسة بركات (1984) حول تصنيف الفئات الاجتماعية في المجتمع العربي المعاصر، حيث اعتمد على معيار النسب والقوة الاقتصادية، والولاء القبلي والملكية، وتوصل إلى أن المجتمع العربي المعاصر يتكون من الفئات التالية:

1ـ الأرستقراطية التقليدية: وهم كبار ملاكي الأراضي، وكبار الرأسماليين، وشيوخ القبائل، والسادة، والأغنياء الجدد.

2ـ البرجوازية أو الطبقات الوسطى.

3ـ الكادحون، والفلاحون، والعمال[2].

كما توصلت دراسة عودة (1982) عن التدرج الاجتماعي في الريف المصري في القرن التاسع عشر، حيث كانت فئة كبار الملاك في القرن التاسع عشر تضم مجموعة من الفئات الاجتماعية المتنوعة، منها ما لم يكن مرتبطاً بالمجتمع الريفي أو غير مقيم فيه، أو أنهم يديرون أراضيهم عن طريق آخرين أو تؤجر لهم. وكان تقسيم التدرج الاجتماعي في ضوء ملكية الأراضي، يضم الفئات التالية: الفئة العليا: وتضم أسرة البشوات، وكبار الموظفين، والعلماء، والأقباط، والأجانب وشركات الأراضي، ومشايخ البدو، وأعيان الريف. أما الفئة الوسطى فتضم فئات ملاك الأراضي الجدد، الذين أفادوا من تفتيت الملكيات الكبرى، التي شكلت ما نسبته 35% من المجموع الكلي للسكان، حيث امتلكت الأراضي بمساحات صغيرة مناسبة سواء من أراضي كبار الملاك من الحكام أو من أراضي كبار الموظفين ورجال السياسة وحاشية الحكم. والفئة الدنيا وهم الفلاحون الذين ضاعت حقوقهم ما بين الفئتين العليا والوسطى[3].

كما أشارت دراسة عبد الفضيل (1987) حول تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي، حيث صنف الفئات في الوطن العربي في ثلاث فئات:

1ـ البرجوازية الكبيرة: وتشمل الفئة الحاكمة أو المهيمنة.

2ـ البرجوازية المتوسطة: وتضم ضباط الجيش والشرطة، والموظفين الحكوميين، وأرباب المهن الحرة، والتجار، وملاك الأراضي.

الفئة العاملة: وتشمل الفلاحين وهم الأغلبية[4].

---

(1) البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية. سعيد فالح الغامدي، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1990، ص 92.

(2) المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي، حليم بركات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984، ص 148.

(3) أسس علم الاجتماع. محمود عودة، بيروت: دار النهضة العربية، د. ت، ص 177.

(4) تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي. عبد الفضيل محمود، مجلة المستقبل العربي، العدد (95)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987، ص 88.

كما توصلت دراسة الجوهري (1990) عن التدرج الاجتماعي في المجتمع المصري حسب الملكية، حيث جاء تصنيف التدرج الاجتماعي في الريف المصري، حسب الفئات التالية:

1ـ **الفئة الأولى:** كبار الملاك الزراعيين ومن في حكمهم الذين يملكون ما بين 20 إلى 50 فدان.

2ـ **الفئة الثانية:** كبار الملاك الزراعيين ومن في حكمهم الذين يملكون ما بين 10 إلى 20 فدان، وأصحاب الورش الكبيرة.

3ـ **الفئة الثالثة:** كبار الملاك الزراعيين ومن في حكمهم، الذين يملكون ما بين 5 إلى 10 أفدنة، وأصحاب الورش الصغيرة.

4ـ **الفئة الرابعة:** العمال الزراعيون، ومن في حكمهم، الذين يملكون ما بين 1 إلى 5 أفدنة، وصغار الحائزين، والعمال الحكوميون، وعمال الورش الحرفيون، والعمال الأجراء.

أما تصنيف التدرج الاجتماعي في المدينة المصرية، فقد جاء كما يلي:

1ـ **الفئة الأولى:** وتضم كبار الملاك العقاريين، وأصحاب الشركات، وفئات المديرين ومن في حكمهم.

2ـ **الفئة الثانية:** وتضم أصحاب الورش الحرفية، والمتاجر، متوسطي الموظفين.

3ـ **الفئة الثالثة:** وتضم أصحاب الورش الحرفية والمتاجر التي تتكون من 5 عمال فأقل، وصغار موظفي الدولة.

4ـ **الفئة الرابعة:** الفئة العاملة، وتشمل العمال الصناعيين المهرة، وعمال الحكومة، والقطاع العام، والعمال الحرفيين المهرة، والباعة الجائلين، ومن في حكمهم[1].

كما توصلت دراسة النقيب (1997) عن قضايا التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لأقطار الشرق الأدنى العربية، عبر مراحلها التاريخية المختلفة، والتطور التاريخي الذي أنجب نظام التدرج الاجتماعي المعاصر، ونظام الحراك البنيوي للشرائح الاجتماعية في تلك الأقطار، والتي استعرض فيها عدداً من الدراسات التي تناولت التاريخ الاجتماعي في العصور الإسلامية. وقد صنف (النقيب) التركيبة المتغيرة للمجتمع في المراحل التاريخية، كما يلي:

1ـ **المرحلة الكلاسيكية**، والتي امتدت إلى سنة 1000 ميلادية، وتشمل فئات التدرج الاجتماعي الفئات التالية مرتبة حسب أولويتها: السلطة الشرعية الحاكمة، التجار (رجال المال والتجارة والصناعة) وكبار الملاك الحضريين، الفئة المتعلمة من موظفي الدولة، والعلماء، والقضاة، صغار التجار، الفلاحون الأغنياء، الحرفيون المهرة، غير المصنفين.

2ـ **المرحلة المتوسطة:** والتي امتدت إلى سنة 1700 ميلادية، وتشمل الفئات التالية: الشريحة

---

(1) *علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث. محمد الجوهري، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990، ص 301.*

العسكرية الحاكمة، العلماء والأعيان، التجار (رجال المال والتجارة والصناعة)، والموظفون من مرتبة أقل، الرعية، وهم الفلاحون والحرفيون وشريحة العمال، فقراء المدن والعبيد، وغير المصنفين.

3ـ **المرحلة الحديثة**: والتي امتدت حتى سنة 1950 ميلادية، وتشمل الفئات التالية: التجار (رجال المال والتجارة والصناعة)، والملاك، والشريحة الحاكمة، المهنيون الذين يعلمون لحسابهم، والذين يتقاضون رواتب، الذين يعملون لحسابهم من أصحاب الملاك وفي الخدمات وصغار المزارعين، أشباه المهنيين، والذين يعملون بأجر، والكتبة، والعمال المهرة وغير المهرة، غير المصنفين بما فيهم رجال الشرطة والجيش.

وقد توصل (النقيب) إلى أن النظام الحاكم أو السلالة الحاكمة هي أشبه بفئة الأرستقراطيين كما حددها علماء الاجتماع. وأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين النظام الحاكم والعسكريين، حيث بينهما التحام كبير طوال المراحل التاريخية، وبخاصة المرحلة الكلاسيكية، والمرحلة المتوسطة[1].

كما توصلت دراسة الكادي (2002) عن التدرج الاجتماعي في اليمن، وفي حضرموت على وجه الخصوص، في الفترة من (1900 وحتى 1967م)، حيث توصل إلى أن المجتمع الحضرمي يتكون من الفئات التالية، مرتبة حسب أفضليتها: شيوخ القبائل، السادة والقضاة والفقهاء والأعيان، جمهور القبائل والبدو، أصحاب الحرف والمهن، والضعفاء، الأخدام والعبيد والصبيان والحجور[2].

وفي ضوء العرض السابق للدراسات الاجتماعية المعاصرة، ومقارنة تفسيراتها للفئات التي تتشكل منها مجتمعاتنا العربية، ومدى اعتمادها على آراء مفكري التراث العربي الإسلامي، اتضح أن غالبية تلك الدراسات لم تشر لأي من آراء مفكري التراث العربي الإسلامي، بل على العكس تماماً نجد تأثر بعضها بالاتجاهات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، وبخاصة دراسة عبد الفضيل، ودراسة بركات، ودراسة عودة، ودراسة الجوهري، التي تأثرت بنظرية ماركس في تفسيره لظاهرة التدرج الاجتماعي، على الرغم من أن هاتين الدراستين اعتمدتا على المعيار الاقتصادي، وهو ما اعتمد عليه ابن خلدون.

اتضحت أهمية المعيار المهني في تقسيم المجتمع، في دراسة الغامدي، ودراسة الحسن، وقد اعتمدتا على آراء ماكس فيبر والنظرية الوظيفية في تفسيرها لأهمية الدور المهني في التدرج الاجتماعي، وتحقيق المكانة الاجتماعية، برغم أن ابن خلدون، والمقريزي، وإخوان الصفا، قد سبقوا النظرية الوظيفية، ووضعوا تصنيفاً منطقياً للمهن، وفق أهميتها المجتمعية، لذلك كان حامل كل مهنة، يجد له فئة تراتبية ينتمي إليها، تتوافق مع أهمية المهنة في المجتمع. وكذلك دراسة النقيب التي تعد من الدراسات النادرة التي تناولت ظاهرة التدرج الاجتماعي في المجتمعات العربية

---

(1) في البدء كان الصراع جدل الدين والأثنية، الأمة والطبقة عند العرب. خلدون النقيب، لندن: دار الساقي، *1997*، ص.

(2) التنظيم القبلي والاجتماعي التقليدي في حضرموت. عادل أحمد الكادي، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد (*100*)، جامعة الكويت، الكويت، *2001*، ص *51*ـ *150*.

والإسلامية عبر عصور مختلفة، إلا أن مرجعيته النظرية كانت تنطلق من آراء ماكس فيبر والنظرية الوظيفية، ولم يشر لأي مرجعية نظرية من مفكري التراث العربي الإسلامي.

- كانت فئة الحكام والحاشية، تأتي في فئة متقدمة في سلم التدرج الاجتماعي في معظم الدراسات السابقة، وهي مشابهة تماماً لما قاله أبو الريحان، عندما جعل الفئة الحاكمة هي الأولى، وتحرص ألا يقرب منها أي فئة أخرى للحفاظ على درجتها بصورة مستمرة.

كما كانت فئة العلماء والقضاة فئة عالية في معظم الدراسات ومنها دراسة أبو علية، ودراسة الكادي، وهي كذلك كانت عند ابن طفيل عندما تحدث عن النخب ودورها في إصلاح المجتمع.

كما كان للحسب والنسب، دوره الرئيس في ارتفاع درجة فئة القبائل والمشايخ، في سلم التدرج الاجتماعي، وذلك في دراسة أبو عليه، والغامدي، والكادي، وهو ما ذكره ابن خلدون وأسماه معيار الجاه، الذي يرفع من يحمله لفئة أعلى من الذين ليسوا لهم جاه يرفع من درجتهم.

اعتمدت غالبية الدراسات على النظرية الصراعية في تفسير حتمية ظاهرة التدرج، وأنها عبارة عن صراعات بين جماعتين الأولى غالبة، والأخرى مغلوبة. بينما نجد أن تفسير الفارابي وابن سينا كان أكثر وضوحاً، يمكن الاعتماد عليه باعتبار التدرج الاجتماعي ظاهرة طبيعية وحتمية وضرورية للمجتمع.

.الخاتمة:

في ضوء العرض السابق لأهم ما جاء في التراث العربي الإسلامي، من إشارات وأحداث وآراء لظاهرة التدرج الاجتماعي، يمكن استخلاص النتائج الرئيسة التالية:

- من خلال استعراض الدراسة لجهود المفكرين في التراث العربي الإسلامي في تناول التدرج الاجتماعي، اتضح أسبقيتهم على علماء الاجتماع في العصور الحديثة، الذين تناولوا ظاهرة التدرج الاجتماعي.
- أكد مفكرو التراث العربي الإسلامي وبخاصة الفارابي والبيروني وابن سينا وابن خلدون حتمية التدرج الاجتماعي، ودوره الرئيس في تنظيم الحياة الاجتماعية للمجتمع، وهم بذلك قد سبقوا النظرية الوظيفية وعلماءها ومنهم ليفي، وكنجزلي دافيز، وولبرت مور.
- أن محددات ومعايير التدرج الاجتماعي التي تعرضها الاتجاهات النظرية لعلم الاجتماع، كانت قد حددها مفكرو التراث العربي الإسلامي وبخاصة ابن خلدون وابن طفيل، باعتبار أن ظاهرة التدرج الاجتماعي، حظيت باهتمام كبير في المجتمعات العربية الإسلامية.
- صنف مفكرو التراث العربي الإسلامي فئات المجتمع وفق معايير محددة، وبطريقة ترتيبية تحدد الفئات الأعلى والأدنى، بطريقة علمية، تعتمد على محكات معينة، وبخاصة ابن خلدون، وإخوان الصفا، والمقريزي.

ـ أن لظاهرة التدرج الاجتماعي جذورها التاريخية والاجتماعية منذ وقت مبكر، وإدراكاً رئيساً لأهميتها ودورها في تقدم ونمو المجتمع المبنية على وحدته.

ـ أن الإســلام قد أتاح الفرصة للناس كي يتفوّق بعضهم على بعض دون أذى بغيرهم، ووفق ضوابط معينة، واعتبار ذلك جزءاً رئيساً لاستمرار الحياة الإنسانية، وسنة إلهية في الكون.

ـ أن غالبــية الدراســات العربية المعاصرة، قد تأثرت في تفسيرها لظاهرة التدرج الاجتماعي في المجتمعات العربية، بالاتجاهات النظرية الغربية، ولم تكن هناك إشارة لأي من مفكري التراث العربي الإسلامي، وكان هناك شبه تغييب لجهود هؤلاء المفكرين، عند تفسير نتائج تلك الدراسات، مما قد يكون حرم المجتمعات العربية من الإفادة من نتائج تلك الدراسات.

وبالتالي فهي دعوة للباحثين في علم الاجتماع في مختلف الظواهر الاجتماعية، للرجوع للتراث العربي الإسلامي، لربط القضايا والظواهر الاجتماعية المعاصرة، بما سطر في كتب التراث العربي الإسلامي، من أجل الوصول إلى تفسير أكثر دقة، وأقرب إلى المصداقية، لنسهم جميعاً في النهوض بمجتمعاتنا العربية والإسلامية في سعيها للنهوض والتقدم.

***

المراجع:

1ـ *الأحكام السلطانية*. أبو الحسن الماوردي، تحقيق أحمد مبارك، الكويت: دار ابن قتيبة، 1989.

2ـ *أسس علم الاجتماع*. محمود عودة، بيروت: دار النهضة العربية، د ت.

3ـ *أسس علم الاجتماع*. السيد عبد المعطي، وسامية جابر القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1997.

4ـ *الإصلاح الاجتماعي في عهد الملك عبد العزيز*. عبد الفتاح أبو علية، الرياض: دار المريخ، 1998.

5ـ *الإعاقة في التراث العربي الإسلامي*. مختار عجوبة وآخرون، الرياض: مطابع جامعة الملك سعود (1999).

6ـ *البدء والتاريخ*. ابن المطهر، غير مبين مكان وسنة النشر.

7ـ *البعد الإصلاحي في فلسفة ابن طفيل الاجتماعية*. إدريس العزام، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد (11)، جامعة الكويت، الكويت، 1983، ص 195ـ 220.

8ـ *البناء الاجتماعي*. معن خليل عمر، عمان: دار الشروق، 1992.

9ـ *البناء الاجتماعي والطبقة*. إحسان محمد الحسن، بيروت: دار الطليعة، 1985.

10ـ *البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية*. سعيد فالح الغامدي، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1990.

11ـ *التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام*. محمد جابر الأنصاري، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999.

12ـ *تحليل لبعض نظريات ابن خلدون الاجتماعية*. صلاح الدين خليفة الحسن، مجلة شؤون اجتماعية، العدد (74)، جمعية الاجتماعيين والجامعة الأمريكية، الشارقة، 2002، ص 139 ـ 150.

13ـ *التدرج الاجتماعي والحراك عبر الأجيال*.

يسري عبد الحميد. مجلة الآداب والعلوم الإنسانية. المنيا: جامعة المنيا، كلية الآداب، العدد 28، 1999.

14ـ تضاريس الخريطة الطبقية في الوطن العربي، محمود عبد الفضيل، مجلة المستقبل العربي، العدد (95)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.

15ـ تطور علم اجتماع التنمية في الوطن العربي. حيدر إبراهيم علي، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد (1)، جامعة الكويت، الكويت، 1987.

16ـ التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق. محمد الدقس، عمان: دار مجدلاوي، 1996.

17ـ التغير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي. نورة السعد، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1995.

18ـ التمايز الاجتماعي في العمران البشري. فتحي أبو العينين، مجلة مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، العدد (2)، جامعة قطر، قطر، 1990، 299ـ 326.

19ـ تمهيد في علم الاجتماع. بوتومور، ترجمة: محمد الجوهري وآخرين، القاهرة: دار المعارف، 1978.

20ـ التنظيم القبلي والاجتماعي التقليدي في حضرموت. عادل أحمد الكادي، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد (100)، جامعة الكويت، الكويت، 2001.

21ـ حول الإنتاج والوعي والتركيب الاجتماعي. محمد الجندي، القاهرة: دار الحكمة، 1983.

22ـ دراسات في علم الاجتماع. محمد عاطف غيث، بيروت: دار النهضة العربية، 1985.

23ـ دكانة الكتب. يوسف، محمد، بيروت: دار ابن حزم، 1999.

24ـ الديموجرافية الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون. موسى أبو حوسة، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات الإنسانية، العدد (3)، جامعة مؤتة، الأردن، 2001، ص 61ـ 96.

25ـ سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها. محمد هيشور، رسالة دكتوراه منشورة، واشنطن: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، 1996.

26ـ الشيخوخة في التراث العربي والعصر الحاضر. فاطمة عصام صبري، مجلة التراث العربي، العدد (19)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1985، ص 164ـ 192.

27ـ صيد الكتب. محمد يوسف، بيروت: دار ابن حزم، 2001.

28ـ الطبقات الاجتماعية. بيار لاوك بيروت: دار عويدات للنشر، 1983.

29ـ الطبقات الاجتماعية. محمد الفندي، القاهرة: دار الفكر العربي، د ت.

30ـ الطبقات في المجتمع الحديث. بوتو مور، القاهرة: دار الكتاب للتوزيع، 1979.

31ـ علم الاجتماع. بيث هيس وآخرون، ترجمة: محمد مصطفى الشعبني. الرياض: دار المريخ، 1989.

32ـ علم الاجتماع. عبد الحميد لطفي القاهرة: دار المعرفة، 1977.

33ـ علم الاجتماع. عبد الباسط حسن، القاهرة: مكتبة غريب، 1982.

34ـ علم الاجتماع وقضايا التنمية في العالم الثالث. محمد الجوهري، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1990.

35ـ علم الاجتماع ومدارسه. مصطفى الخشاب، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

36ـ العلم فضله وشرفه. ابن القيم، تحقيق علي بن حسن الحلبي الأثري. الرياض: مجموعة النفائس الدولية للنشر والتوزيع، 1996.

37ـ الفكر الاجتماعي وتطوره عند العرب والمسلمين. عبد الله بن حسن العبادي، الرياض: مطابع سمحة، 1992.

38ـ في البدء كان الصراع جدل الدين والأثنية،

الأمة والطبقة عند العرب. خلدون النقيب، لندن: دار الساقي، 1997.

39ـ الكامل في التاريخ. ابن الأثير، القاهرة: دار الفضيلة، 1982.

40ـ مبادئ علم الاجتماع. سناء الخولي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1980.

41ـ المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي. حليم بركات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.

42ـ المجتمع والثقافة والشخصية. علي عبد الرزاق جلبي. بيروت: دار النهضة العربية، 1987.

43ـ مختصر السيرة النبوية لابن هشام. محمد عفيف الزعبي، جدة: دار المطبوعات الحديثة، 1982.

44ـ المدينة الفاضلة للفارابي. علي عبد الواحد وافي، جدة: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، 1984.

45ـ المساواة في الإسلام. علي عبد الواحد وافي، جدة: دار المعارف، 1987.

46ـ المستطرف في كل فن مستظرف. الأبشيهي، جدة: دار المعارف، 1987.

47ـ معجم علم الاجتماع. دينكن ميشيل، ترجمة إحسان الحسن، بيروت: دار الطليعة، 1986.

48ـ معجم علم الاجتماع. عبد الهادي الجوهري، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، د ت.

49ـ مقدمات في علم الاجتماع. جورج لابساد ولورو رينسيه، ترجمة: هادي ربيع، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.

50ـ مقدمة ابن خلدون. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 1990.

51ـ مقدمة في علم الاجتماع. إنكلر، إليكس، ترجمة: محمد الجوهري وآخرين، القاهرة: دار المعارف، 1977.

52ـ نحو علم اجتماع إسلامي. موسى أبو حوسة، عمان: دار القدس للنشر والتوزيع، 1988.

53ـ النظرية الاجتماعية. كول، ترجمة: عبد الوهاب الكيالي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1988.

54ـ النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. إيان كريب ترجمة: محمد حسين غلوم. سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.

□□□

التفكير العلمي عند ابن خلدون وأبعاده الحضارية

د.العربي قلايلية*

***ابن** خلدون من الشخصيات الخالدة في تاريخ الفكر الإنساني عامة والفكر العربي خاصة، (1332-1406م) (732-808هـ) فهو ذو عقل ثاقب صقلته الأحداث وحَنَّكَتْهُ التَّجارب، والمتأمل آراءه يجدها لا تبلى ولا تُنسَى، فكلّما تعمّقت فيها أسفرت لك عن جانب جديد من جوانب عبقريته الفذّة" وللرجل جوانبه الكثيرة وآفاقه التي تكشف عن عبقرية أصيلة جعلته من الأعلام البارزة في حياة الإنسان عامة بما كشف عن أسرارها وما استنبط من قوانينها، وما ابتكر من نهج مَهّدَ به لمن جاء بعده من رجال الفكر..[1] وتكمن أصالة التفكير العلمي عند ابن خلدون وجدّة الابتكار في (علم العمران البشري) الذي أنشأه وأسس له في ضوء تجاربه العديدة التي عايشها وهو يحتك بالحياة السياسية احتكاك مجرِّب خبير في بلاد المغرب الإسلامي على وجه الخصوص، حتى عُدَّ رائد علم الاجتماع بدون منازع، وفي العصور الحديثة جاء أوجست كونت(Auguste Conte)*

(1798-1857)، وعمد إلى البحوث والنظريات التي سبقته في الدراسات الاجتماعية والفلسفية والحضارية لفيكو الإيطالي (Vico) وكانت الألماني (EMMANUEL KANTE) (1724-1804) وجان جاك روسو (Jea n Jacques Rousseau) (1712-1778) في العقد الاجتماعي، فأكمل دراستها ونقّحها وجمعها تحت عنوان (الديناميك الاجتماعي) أو (التطور الاجتماعي)... ولم يدر أن عالماً عربيّاً أنشأ المصدر الأول قبله بنحو أربعة قرون ونصف[2] فالنشأة الأولى لهذا العلم كانت على يد ابن خلدون في القرن الرابع عشر للميلاد، وأما البعث والإحياء فعلى يد أوجست كونت في القرن التاسع عشر.

---

* أستاذ في كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران- الجزائر.

(1) ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة د. محمد طه الحاجري ط 1980 دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ص 110.

(2) ينظر ابن خلدون الأستاذ خليل شرف الدين منشورات دار مكتبة الهلال بيروت ص: 145-146.

وإذا كانت آراء ابن خلدون في العمران البشري ونظرياته فيه نابعة بالدرجة الأولى من المجتمع العربي في تلك الفترة فإنها تتسمُ بالجدة والعمق، وتخترق الزمان لتحلق في آفاق العالمية الخلود لتجعل من صاحبها بحق الرائد الفذّ لهذا العلم والمرسي الفعلي لأسسه وقواعده.

لقد تحدث ابن خلدون عن نشأة الدولة وانتقالها من طور البداوة إلى طور الحضارة ثم انحلالها وزوالها، وعقد لذلك عدة فصول في المقدمة منها: "فصل في أنه إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدّعة أقبلت الدولة على الهرم"[1].

ومنها: "فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"[2]

ومنها: "فصل في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار"[3].

ومنها: "فصل في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة"[4].

والجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يصدر في آرائه هذه ونظرياته عن رؤية فلسفية جاهزة، كما يفعل كثير من المفكرين والفلاسفة الذين يؤمنون بنظريات معينة ويسعون إلى تفسير الأحداث والظواهر في ضوء تلك النظريات والفلسفات، وإنّما كانت آراؤه مستمدة من الواقع ومن تجاربه الطويلة التي أكسبته إياها مجريات الأحداث في بلاد المغرب العربي، ومن المناصب السياسية التي تولاها لدى السلاطين والأمراء بهذه البلاد، وكذلك من المعاناة والمصائب التي واجهته "فقد قضى ربع قرن على مسرح السياسة المغربية يزاولها ويتأمّل فيها ويشاهد التغييرات والتطورات والتحولات التي تحدث في المجتمعات، أي في المجتمعين البدوي والحضري، وزيادة على هذا حاول أن يعرف عن هذه القوة المسيّرة والمغيّرة لذلك..."[5].

إلى هنا يمكننا أن نطرح السؤال الآتي:

ما هي أسس التفكير العلمي عند ابن خلدون؟

إن الحصيلة الثقافية والفكرية لعصر بن خلدون لم يكن فيها من الوثبات الفكرية والآراء الفذّة ما يمهد لميلاد تفكير علمي متألّق في مجال الدراسات الاجتماعية كالذي نشهده عنده.

إن المتأمل في الفكر الخلدوني لا يسعه إلا أن يشهد لصاحبه بالعبقرية الفذّة التي قل نظيرها لذلك يقول توينبي (Toynbée) "إن نجم ابن خلدون يبدو أكثر تألقاً في كثافة الظلام...

(1) المقدمة: ابن خلدون مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد لنشر القرآن الكريم والكتب الإسلامية ص: 120.

(2) المقدمة ص: 121.

(3) المقدمة ص: 125.

(4) المقدمة ص: 123.

(5) التفكير العلمي عند ابن خلدون: ابن عمار الصغير ط2/ 1978 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ص: 39.

إن ابـن خلـدون يبدو وحده نقطة الضوء الوحيدة في ذلك الأفق"[1]، أما هو فيقول عن نفسه: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً..."[2] يقصد بذلك هذا العلم الذي ابتكره وأسماه (العمران البشري).

إن ابـن خلدون رجل سياسة وعلم وبحث؛ ينغمس في المجتمع بكل إفرازاته الثقافية والفكرية، ويحـتكّ بالسياسـة وأصحابها، وهو مع ذلك لا ينقطع عن العلم والبحث العلمي، ثم يتفرغ للتأليف، فـيفرغ فـيه طاقته الفكرية ويضمّنه آراءه ونظرياته انطلاقاً من تجاربه، ويمكن أن نقول: إن أسس التفكير العلمي عنده لا تبعد عن المناهج العلمية الحديثة، فهي مبنية على:

1-ملاحظة الظواهر الطبيعية والأحداث الاجتماعية والسياسية وتطورها...

2-استقراء هذه الظواهر والأحداث ودراسة دقائقها وأسبابها.

3-ربط الأسباب بالمسببات.

4-استنباط القوانين والسنن التي تتحكم في مجرياتها وتطورها...

ولقـد سـعى ابـن خلـدون إلى إيجاد مفاتيح وأدوات يستعين بها في بحثه العلمي، وهي تلك المصـطلحات التـي وظفها وحمّلها من الدلالات والمعاني ما لم يسبق إليه، وهي تبدو لدى القارئ العادي بسيطة غير أننا إذا تأملناها ملياً تبدت لنا عن عمق ودقة يوفيان بالقصد الذي رامه.

سأتوقف عند ثلاثة مصطلحات باعتبارها المفاتيح المساعدة لدخول الفكر العلمي عند ابن خلدون وهي:

العمـران البشـري، العصـبية، الـبداوة، مـع الإشارة أحياناً إلى مصطلحات أخرى كالدولة والحضارة والحضر...

1-العمـران البشري: استعمل ابن خلدون هذا المصطلح للدلالة على مجموعة مجالات النشاط البشري التي بها يحصل التجمع الإنساني، فتتعدد مصالحه وتتشابك علاقاته فيؤدي ذلك كله إلى قيام الدولة وما لها من نظم وقوانين لحفظها وتيسير شؤونها...

فالعمـران البشري عنده يشمل سائر الأشياء التي يتطلبها التعمير والحضارة كالكسب والمعاش والصنائع والعلوم وغيرها...

والظواهـر التـي يتناولها (علم العمران البشري) بالملاحظة والبحث شبيهة بالظواهر الكونية الطبيعـية مـن حيث أنها تخضع للملاحظة والبحث والاستقراء وربط الأسباب بالمسببات، ومعرفة النتائج الحتمية التي تحصل تبعاً لتلك الأسباب. ومن هنا فإن لها قوانين وسنناً تتبع فهي كسائر العلوم التجريبية لذلك كان إيمان ابن خلدون قوياً بهذا المنهج الذي اتبعه في معرفة أحوال العمران البشري والعـوارض التي تحدث له من تطور وازدهار أو سقوط وانحلال، ولقد دافع عنه وبيّن فوائده قائلاً: "واعلـم أن الكلام في علم العمران البشري مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه

[1] التفكير العلمي عند ابن خلدون ص: 9 تمهيد.
[2] المقدمة ص: 30.

البحث وأدى إليه الغوص..."[1]، لذلك بيّن الفرق بينه وبين الخطابة التي يراها مبنية على الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه... والسياسة التي موضوعها تدبير شؤون المنزل أو المدينة... وموضوع العمران البشري هو الاجتماع الإنساني، وهو ذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى..."[2]، أي أنه بحث في الظواهر الاجتماعية ولكن هذا البحث لا يستهدف دراسة القوانين التي تسير هذه الظواهر وفقها بل يرمي إلى بيان أن هذه الظواهر تحدث في العمران البشري بالطبع..."[3].

والجدير بالذكر أن ابن خلدون لم يهتم بدراسة القوانين التي تتحكم في الظواهر الاجتماعية كما هو الشأن عند الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية حديثاً، ولو أن الفكر الخلدوني اتجه إلى دراسة العلل والأسباب بُغية التحكم فيها، لتحويلها أو تغييرها أو تبديلها، لأثمر ذلك فوائد جمة في عالم السياسة وبناء المجتمعات، ولكن يبدو من خلال الومضات الفكرية لديه، أنه كان مشغولاً بمثل هذه القضايا، بل كانت تلح عليه إلحاحاً، ولم يكن هدفه البحث فيما يحدث في العمران بمقتضى طبعه فقط، ولعل الأمر يعود كما يرى محمد عابد الجابري إلى أن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثتين أو مجموعة من الحوادث لم تكن قد تبلورت بعد، ولم تكن العلاقة بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء، وإنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء[4].

ومهما يكن من اختلاف منهجي بين ابن خلدون في نظرته إلى الظواهر الاجتماعية، وبين غيره من المحدثين في دراستهم أسباب هذه الظواهر فإن آراءه في قيام العمران البشري- نشأة الدول ثم تطورها وازدهارها ثم شيخوختها وزوالها- تتسم بالعمق والإحاطة، وهي جديرة بالدراسة والاستثمار في عالم السياسة، وخصوصاً نظرته إلى العصبية التي اعتبرها المحور الأساسي في قيام الدولة وازدهارها ثم زوالها.

2-العصبية: هي المصطلح الثاني الذي أتوقف عنده في هذه المعالجة وقد عزا إليها ابن خلدون سبب قيام الدولة وسبب سقوطها أيضاً...

لقد تعددت الآراء في مفهوم العصبية: أتعود إلى القبيلة (العصبية القبلية)؟ أم إلى الدين؟ أم إلى شيء آخر؟

يقول ابن خلدون: "ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه..."[5].

ويقول: "وقد ذكرنا أن المجد له أصل يبنى عليه وتتحقق به حقيقته، وهو العصبية والعشير،

---

(1) المقدمة ص: 28.

(2) المقدمة ص: 28.

(3) فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي د. محمد عابد الجابري، ط: 1994/6 بيروت ص: 105.

(4) ينظر فكر ابن خلدون العصبية والدولة ص: 108-109.

(5) المقدمة ص: 93.

وفرع يتمّ وجوده ويكمله وهو الخلال، وإذا كان الملك غاية للعصبية فهو غاية لفروعها ومتمماتها، وهي الخلال، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عُرياناً بين الناس، وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصاً في أهل البيوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذي هو غاية لكل حسب"[1].

ويقول: "فصل في أن الملك والدولة العامة إنما يحصل بالقبيلة والعصبية"[2].

يتبين من خلال هذه الأقوال أنه يستعمل مصطلح (العصبية) استعمالاً واسعاً، فقد أعطاه مفهوماً اجتماعياً سياسياً (Sociopolitique) فالعصبية عنده مزيج من روابط اجتماعية وتآزرية ونفعية، قد ينضاف إليها عامل القرابة وقد لا ينضاف، المهم أن هذه الروابط تتخذ طابعاً اجتماعياً سياسياً تجريدياً، لما ينشأ عنها من توجهات وتقارب في الآراء، ولا تكاد تخلص لعنصر واحد معين، فليست العصبية عنده بمفهومها اللغوي الضيق، ولا بمفهومها العربي الشائع الذي ينصرف مباشرة إلى (العصبية القبلية) التي يكون الولاء فيها للقبيلة وحسب.

لقد كان ابن خلدون بصدد التأسيس لعلم جديد، لا بد له من مصطلحات جديدة، لذلك عمد إلى ألفاظ بعينها ووظّفها توظيفاً مصطلحاتياً، فمصطلح (العصبية) هو المحور الذي تدور حوله آراء ابن خلدون في نشوء الدول وتعاقبها، لأن الملك لا يحصل إلا بالتغلب، والتغلب يكون بقوة العصبية، فتطور الأحداث والتغيرات الطارئة في تقلب الدول وتعاقب الظواهر الاجتماعية سلباً أو إيجاباً مردّه إلى القوة المحركة أي قوة العصبية، بل إنّ بقاء الدولة واستمرارها مرهون بمقدار قوة العصبية التي تسيّرها.

لقد سعى عبد المجيد أمزيان إلى تعميق مفهوم العصبية بناء على المعطيات الخلدونية، فهو يرى أنه ينبغي النظر إلى العصبية بمنظار البحث الاجتماعي المعمق... وأن التكتلات المبنية على أساس العصبية تكون بين قبيلتين فأكثر وتتّخذ شكل العصبية السياسية ويكون لها طموح واتساع وسعي إلى السلطة[3].

وأما محمد عابد الجابري فيرى أن ابن خلدون قد أقام بحثه في علم العمران البشري على نظرية العصبية، والمنطلق الأساسي لهذه النظرية هو مفهوم (الوازع) فالحاجة إلى الوازع تفرضها طبيعة الإنسان نفسه باعتباره اجتماعياً بالطبع مجبولاً على التعاون والعدوان، والوازع يختلف باختلاف البدو عن الحضر فهو عند البدو مجرد سلطة معنوية لشيوخ البدو وكبرائهم أمّا بالنسبة إلى الدّولة فهو السّلطة الماديّة التي تقوم على الغلبة والسلطان واليد القاهرة أي (الملك)[4]. ومصطلح

---

[1] المقدمة ص: 102-103.

[2] المقدمة ص: 110.

[3] ينظر: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها في الفكر الإسلامي والواقع الاجتماعي د. عبد المجيد أمزيان الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ط1/ 1981 ص: 347-348.

[4] ينظر: فكر ابن خلدون العصبية والدولة ص: 163-164.

(الوازع) عند ابن خلدون يأخذ معنى اجتماعياً، لا معنى فردياً ذاتياً. ولما كانت الحياة في البادية قائمة على البساطة وطرق العيش السهلة فالوازع فيها طبيعي فردي لا يتصف بصفة القهر والتسلط والغلبة، بخلاف الوازع في المدينة فإن السلطة الحاكمة هي التي تمثله وتستأثر بممارسته على الأفراد، فالوازع لب العصبية التي هي قوة جماعية تتصف بالقهر والتسلط، "إنها رابطة دفاع أو قوة مواجهة تنتظم العلاقات الخارجية للمجموعات المتساكنة في البادية علاقاتها بعضها مع بعض وعلاقاتها مع الدولة"[1].

إن عصبية البادية تتسم بالبساطة وقرب الأهداف واتحادها، فالبدو تجمع بينهم ظروف معيشية واقتصادية سهلة يسعون دوما للحفاظ عليها ولا يتطلعون إلى ما سواها من أمور المجد والترف والشهرة، لكن قد تتطور الحال بهم فتتسع تكتلاتهم وتقوى أحلافهم فيفكرون في الانقضاض على الدولة التي كانت تمثل العصبية الأقوى بعدما تكون هذه العصبية في طريق الانهيار، وهكذا يتم زحف البادية على الحاضرة فتتغلب العصبية الجديدة فتنشأ دولة جديدة أقرب إلى حال البداوة منها إلى حال الحضارة، وهذا هو الطور الأول من أطوار الدولة يمتاز القائمون عليه بالخشونة وشظف العيش، نظراً لقرب عهدهم بحياتهم الأولى، وتكون العلاقات السائدة بينهم أساساً مبنية على المساهمة في السلطة والمشاركة في الانتفاع بالثروات والغنائم التي يجلبها النصر، ولا يبالون بغيرهم، بل همهم الوحيد هو تثبيت دعائم ملكهم وسلطانهم ولو أدى بهم الأمر إلى الاستيلاء على مواطن الخصب وإقصاء غيرهم منها فيأخذ ذلك شكل الصراع بين الأقوياء والضعفاء ويكثر الظلم والاستبداد...

3-البداوة: استعمل ابن خلدون هذا المصطلح في مقابل الحضارة[2] فالبداوة هي صفة البدو، والبدو عكس الحضر، ومن مميزات البداوة الشجاعة، والإباء، والعصبية وكذلك الخشونة والشدة، وهي أصل الحضارة، (فالبدو والحضَر) هما التصنيف الأول الذي اكتشفه ابن خلدون في المجتمع العربي[3]. البدو هم المكتفون في حياتهم بالضروري، والقانعون بما بين أيديهم من الأرزاق والمعتمدون على أنفسهم لتوفير حاجاتهم الضرورية، أما الحضر فهم الذين تجاوزوا الاكتفاء بالضروري فطلبوا الكمالي، وركنوا إلى الراحة والنعيم، واعتمدوا على غيرهم فيما لا يقدرون عليه، فالبدو يتوقون إلى حياة المدينة ونعيمها وأما الحضر فقلما تستهويهم البداوة إلا لطارئ حتم عليهم ذلك، "ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنّا إذا فتشنا أهل مصر من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر وفي قُراه، وأنهم أيسروا فسكنوا المصر وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر"[4].

---

(1) *فكر ابن خلدون العصبية والدولة ص: 165.*

(2) *المقدمة ص: 123.*

(3) *نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون د. عبد الله شريط الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.*

(4) *نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون ص: 38.*

وإذا كان ابن خلدون قد جعل الصراع على السلطة في الغالب بين عصبيتين: عصبية توافرت لها عوامل القوة فأصبحت لها الغلبة، وعصبية تناوئها وتستغل الظروف للحلول محلها. فهو في الحقيقة ينظر إلى الأمور كما هي في الواقع ليتخذ من هذه النظرة قوانين يبني عليها نظريته، أما إذا نظرنا إلى هذا الصراع نظرة شاملة فإننا نجده من جهة بين الفئات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي، وبين الفئة التي تمثل السلطة وبأيديها القوة من جهة ثانية، ولعل ابن خلدون -كما يرى أمزيان عبد المجيد- كغيره من المؤرخين القدماء الذين يحصرون التطاحن بين الملوك والرؤساء ويجعلون الشعوب التي تتحرك مع العصبيات عبارة عن رعاع يمشي وراء سادته ليوصلهم إلى كرسي الملك ثم يرجع إلى حياته القديمة كأنّ شيئاً لم يكن[1].

إن صاحب السلطة غالباً ما يحيط به عصبة من مساعديه وذويه، وغالباً ما تنسى هذه العصبة الأهداف التي كانت نشأة الدولة من أجلها، فيسعى أصحابها إلى تجاذب مراكز النفوذ والبحث عن مراكز النفع الذاتي وبدافع الغرور والإطراء الذي ينالهم من أنصارهم ومساعديهم يغدقون عليهم الأموال ويخلعون عليهم المناصب العليا فيكون ذلك كله مطية إلى الفساد والإفساد ومجلبة للظلم الذي هو من فساد العمران كما يرى ابن خلدون.

-لكن كيف يمكن الاستفادة من آراء ابن خلدون في نظرية العصبية؟ وكيف يمكن أن نعطي امتداداً لتفكيره العلمي في بناء الحضارة وإقامة المجتمع؟!

لا ينبغي أن يقودنا البحث في الأسباب الأولى التي تسهم في تكوين الظواهر الاجتماعية، باعتبارها مسلمات لا بد منها، إلى الخضوع لها والاستسلام إلى النتائج المترتبة عليها كيفما كانت. إن الظواهر التي عاينها ليست مقصورة على العهود القديمة، بل ما زالت تظهر وتتكرر في صور جديدة وسلوكات جديدة، لقد اتخذ ابن خلدون المغرب العربي الإسلامي مجالاً لأبحاثه ونظرياته وذلك من خلال مشاهدته مسلسل الأحداث وتطورها وتتابعها، وخصوصاً ما يتعلق بنشأة الدول وزوالها، إن القوة المناوئة للعصبية الحاكمة كانت في عهد ابن خلدون غالباً ما تنبع من الفئات الاجتماعية داخل المجتمع والتي تعاني من سطوة العصبية الحاكمة في المجتمع نفسه. أما الآن فإننا نجد القوة المناوئة للعصبية الحاكمة قد تأتي أحياناً من خارج حدود الإقليم الذي تسيطر عليه الدولة، أي من عصبية أقوى، كما أن السبب غالباً ما يكون نفعياً (اقتصادياً أو سياسياً أو استراتيجياً). وقد تتدخل تلك العصبية الأقوى في دولة تكون عصبيتها أضعف لشدّ أزرها والعمل على إبقائها على سدة الحكم لأسباب نفعية أيضاً، لذلك فمن الضروري أن ينال الفكر الخلدوني مزيداً من العناية لدى الدارسين والباحثين في مجال السياسة والاجتماع، وذلك لمعرفة الظواهر الاجتماعية ومسبباتها والعمل على تجنب نتائجها السلبية.

ومن هنا فإن التفكير الخلدوني يفتح أمامنا مجالات واسعة تجعلنا نعيد قراءته بمعطيات جديدة، من ذلك مثلاً أن عوامل انهيار الدولة وزوال العصبية التي تسيرها كانت تخضع حتماً لقدرها

[1] النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ص: 423.

المشؤوم، أما في العصور الحديثة، فإن العالم كله أصبح مسرحاً للأحداث، واتخذ الصراع والتدافع على المصالح والمنافع طابع المنافسة بين الثقافات والحضارات باعتبارها قوات عصبية متطورة ومن هنا فإنّ العصبية الغالبة هي تلك التي تتوافر لها عوامل القوة السياسية والعسكرية والثقافية، وإننا نجدُ الكثير من العصبيات القائمة في العالم العربي استنجدت بعصبيات خارجية أي بقوى استعمارية لقمع العصبيات المناوئة لها على السلطة ومراكز النفوذ والنفع.

والاستعمار نفسه عصبية قواها تبادل المصالح والمنافع وجلب الأرباح والرغبة في الاستيلاء على الشعوب المتخلفة أي (العصبيات الضعيفة).

والاستعمار أيضاً إفراز لتحولات جديدة حصلت في العالم الحديث، أهمها تلك الفوارق الكبرى بين العالم الثالث والعالم الغربي في الميدان العسكري والعلمي التكنولوجي وما ترتب عليهما من القوة، بينما ظل العالم الثالث، ومنه العالم الإسلامي، غريقاً في صراعاته الداخلية أي في التناحر بين العصبيات المكوّنة لبنيته التحتيّة كما كانت في عصر ابن خلدون، بل إنّ نماذج السلطات التقليدية في العالم الإسلامي فضلت في غالب الأحيان الاستنجاد بالاستعمار الخارجي للمحافظة على مصالحها وقهر شعوبها ومخادعتها.

قد يقال إن العصبية بالمفهوم الخلدوني لم يبق لها الآن أثر "وهذا صحيح من بعض الوجوه... لكن الإقطاعية التي تتحدد معالمها في معان عامة مثل التسلط بالقوة وتكوين طبقة حاكمة مسرفة في استغلالها للشعوب، ومسرفة في سلوكها التمتعي والتبذري لا زالت موجودة في كثير من نواحي العالم الإسلامي"[1].

وامتداداً للمنظور الخلدوني للعصبية نقول: إن المجتمع الإنساني الآن يكاد يكون مقسماً بين نوعين من العصبيات: عصبيات ضعيفة متخلفة غير قادرة على تجاوز خلافاتها الداخلية، وعصبيات متحضرة تكاد تكون متكافئة القوة تسعى إلى الهيمنة على الضعفاء، ويمثل هذا النوع من القوة والهيمنة الغرب بكل ما لديه من حضارة وعلم وقوة عسكرية.

إنّ الدّعوة إلى العولمة، وما رافقها من وسائل إشهار، ما هي في حقيقتها إلاّ قوة عصبية الغرب بكل ما فيها من مظاهر تسلط وإغراء. وإنّ العصبية الغربية الآن تمثل إجراماً واسعاً في حق حضارات الشعوب الضعيفة وتسعى إلى أن تستأصل منها كل طموح داعٍ إلى بعث أو إحياء لحضارتها، إنها أبشع مرحلة استعمارية تواجهها الشعوب الضعيفة.

ومعلوم أن الغرب قد تخلّص الآن من الصّراعات التي كانت تسود مجتمعه طوال القرون الوسطى، واستطاع أن يتحرر من جهله ويمسك بزمام العلم والتكنولوجيا فجعل من عوامل التفريق نقاط التقاء وتعاون... وهكذا ظهرت في العصر الحديث تكتلات (عصبيات كبرى) تجمع بينهما المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة والرغبة في احتواء الشعوب الضعيفة (العصبيات الهزيلة)،

[1] النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ص: 427.

وذلك انطلاقاً من دخوله عهد الاستعمار السافر (فرنسا) و (إنكلترا) إلى الإمبريالية المتوحشة (أمريكا)؛ وانتهاء بظهور العولمة ووحدوية القطب (أمريكا)...

لقد سعى الغرب جاهداً إلى "نزع هالة الاحترام عن المكونات اللا مادية للثقافات، ووصمها بالعجز والجمود والتخلف من جهة وإضفاء طابع الضرورة العلمية والأهمية الحيوية على المكونات المادية للحضارة (حضارته هو) باعتبارها دليلاً ملموساً مجسداً للتقدم والإسهام"[1].

إن الغرب الذي يحدوه عامل القوة والغرور، وفكرة السيطرة على غيره، يحاول بشتى الطرق والوسائل إخفاء هذه النزعة، والتبرؤ من ماضيه الاستعماري السافر، متخذاً في ذلك العلم والتكنولوجية سلاحاً جديداً، فباسم العلم والتكنولوجية وتقدم البحوث والدراسات في مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية وغيرها يمرّر أيديولوجياته ويفرض مخططاته مستغلاً في ذلك شعورنا بالضعف أمامه واعترافنا له بالقوة.

وإن الحضارة الغربية تسعى في الوقت نفسه إلى "تذويب الحساسيات الثقافية المترسبة في نفوس المجتمعات غير الغربية وعقولهم وتدعيم الاعتقاد بصحة الأسس التي تقوم عليها حضارته لنيل الاعتراف بتفوقه والنظر إليه باعتباره النموذج الحضاري المستقبلي المقدم للمجتمعات جميعاً"[2].

والشعارات التي يرفعها الغرب تبدو في ظاهرها منافية تماماً لأي فكرة أو نزعة يريد نشرها، إن هذه الشعارات، مثل: "العلم لا وطن له ولا دين، لا مفر من اللحاق بركب الحضارة والتقدم، إذا لم تستطع أن تهزمهم فانضم إليهم إذن!، يحاصر فيها مجريات الحياة العامة لمجتمعات العالم الفقيرة الباحثة بيأس وقنوط عن مخارج (سحرية) لها من مأزق التبعية والتفكك والتخلق نحو النهضة والتنمية والتحديث لحملها على إعادة صياغة تجاربها على غرار تجربته والسير في سياقه والتحرك ضمن شروطه"[3].

إن أدنى تأمل في الشعارات والمصطلحات التي رافقت النظام الاقتصادي العالمي الجديد يجعلنا نطرح عدة علامات للاستفهام، من ذلك مثلاً: اقتصاد السوق، حرية التجارة، التبادل الحر، العولمة، الديمقراطية، حرية الرأي والتعبير...، إن هذه المصطلحات تحمل في طياتها مضامين مخالفة لظاهرها وأقل ما يستشف منها أنها تحجب عن الشعوب الضعيفة كل مبادرة للإبداع وكل محاولة للتحرر من القيود التي أحكمها الغرب حولها، وهذا ما يحدث بالفعل في شتى المجالات وبخاصة المجال السياسي والاقتصادي والثقافي الاجتماعي، ففي ظل سياسة اقتصاد السوق التي يفرضها الغرب غاب الحديث تماماً عن الكثير من المفاهيم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي كانت تتبناها شعوب العالم الثالث، ولم يعد هناك مجال لبحث خطط التنمية وبناء أسس صناعية للوصول

(1) البصائر، مجلة علمية محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي بجامعة البنات الأردنية الأهلية المجلد 2 العدد 1 ص23.

(2) البصائر ص: 93.

(3) البصائر ص: 93.

إلى الاكتفاء الذاتي من المنتوجات المتنوعة، وهكذا أغرقت حكومات العالم الثالث في دوامة من التناقضات الداخلية والخارجية جردتها من مسؤولياتها الجسيمة تجاه بناء مجتمعاتها.

إن استخدامات العلم والتكنولوجيا ليست محايدة تماماً كما يدعي الغرب، وإنما هي مسخرة دوماً في صراعه مع الشرق (الشعوب المستضعفة).

وإن منتجات الحضارة الغربية المادية منها والمعنوية مصممة ومدروسة دراسةً دقيقة مبنية أساساً وفق الرؤية في الغرب ونظرته هو إلى العالم "ويعني هذا في الواقع الفعلي أن النظريات والمناهج العلمية والطرق والأساليب التطبيقية وراء إنتاج وتصنيع السلع والآلات، والأدوات الحضارية الغربية بهذه الوفرة المادية الهائلة... ليست إلا أفكاراً نابعة من قيم الثقافة الغربية الرئيسية وممثلة لاتجاهاتها وخطوطها العامة السائدة كنمط حياة ثقافي غربي متميز"[1].

والملاحظ أن الحضارة الغربية، بما وفرته من إمكانات هائلة، استقطبت فئات كثيرة من أبناء الشعوب الضعيفة في هجرات جماعية وفردية حيث يجدون البديل فيها عن ثقافتهم ومجتمعاتهم، وهي بذلك تمثل مشروعاً ضخماً هدفه احتواء حضارة وثقافة الشعوب الأخرى، واستقطاب النخبة من أبناء الشعوب الأخرى، ومن هنا يبدأ التشكيك في كل شيء أصيل من غير محاولة للفهم والاستيعاب والتطوير، وتغدو المعالم الحضارية الكبرى لدى هذه الشعوب عوامل تفريق وتشتيت واختلاف في الآراء والاتجاهات بعد أن كانت عوامل اتحاد وقوة، فيعود الحديث من جديد مثلاً عن الهوية، وعن ثورات التحرير وعن الدين وعن التاريخ... فتطرح من جديد للنقاش لتتحمل تبعات ضعف أهلها وعدم قدرتهم على الابتكار والإبداع... وهكذا تتجه العقول إلى البحث في الثغرات السلبية.

وبدلاً من أن يتجه النموذج الغربي المحتذى من قبل الشعوب المستضعفة تحت شعار الديمقراطية والحداثة وحرية الاقتصاد وحرية الرأي إلى توحيد هذه الشعوب ونهضتها وترقيتها اجتماعياً وثقافياً وفكرياً، اتجه إلى العكس من ذلك، إلى التشكيك في البنى الاجتماعية لهذه الشعوب وتفكيك أواصرها وإيصالها إلى مرحلة من اليأس والقنوط تجعلها تزهد في كل شيء وتتوق إلى حضارة الغرب باعتبارها حتمية لا مناص منها.

إن النموذج الحضاري الذي يقدمه الغرب باعتباره عاملاً على تفتح الشخصية وتنميتها وضماناً للحريات الفردية وحافزاً على ضمان الحقوق الفردية وحرية الرأي والممارسة السياسية، سرعان ما يتحول عندنا إلى العكس، والسبب في ذلك هو أن المنطلقات الأساسية ليست واحدة لدى جميع المجتمعات، ثم إن الغرب لا يصدّر نموذجه إلا بعد أن يكون قد هيّأ له أسباب الإفشال، وفي خضمّ التصادم بين المعطيات الجديدة التي يسعى الغرب إلى طرحها بدائل لا مناص منها للدخول في العالم المعولم وبين الموروث الحضاري والثقافي لدى الشعوب الضعيفة، ينشط الغرب في استنزاف خيرات هذه الشعوب وابتزاز طاقاتها المادية والفكرية بشتى الوسائل والطرق، وذلك بسن القوانين

(1) البصائر ص: 95.

والقرارات التي تحكم حركات الاقتصاد، وتوجه الثقافات الأخرى نحو بؤر الخضوع والاستسلام للأمر الواقع، فالنموذج الغربي في جوهره خطة استعمارية محكمة تجد مسوّغاتها في استغلال العلم أوسع استغلال لتحويل ثقافاتنا وحضاراتنا إلى تراكمات جامدة غير قابلة للانتفاع بها، والعمل على إبقائها في الدرك الأسفل وتحويلها إلى ثقافة فولكلورية أشبه بالميتة.

ليس الهدف أن تضع الشعوب المستضعفة جداراً سميكاً بينها وبين وسائل العلم المتطورة، وإنما بات على الثقافات غير الغربية أن تعي ذاتها أولاً، وأن تزن خطواتها نحو التطور بدقة، وأن تقيس مقدار قدراتها لتنطلق من قواعد أساسية صلبة، وأن تتخذ من دعائمها الثقافية والحضارية قوة دافعة إلى الأمام متحررة من عقدة الاجترار وعقدة الرفض في آن واحد، و"أن تتحرك فعلاً بسرعة وإصرار، ولكن ليس باتجاه الغرب الغريب، وعالمه الجديد المريب، وإنما باتجاه جذورها وامتدادها ونحو خيوطها وتشعباتها وقواسمها الثقافية المشتركة"[1].

إن الغرب يميزه عاملان، هما القوة والغرور، وتستحوذ عليه عقدة الاستعلاء، ويرى حضارته هي المثلى التي يجب الاقتداء بها، ولقد استطاع المفكر روجي غارودي أن يضع يده على حقائق هامة، وهو يتحدث عن حوار الحضارات، عندما قرر أن الغرب مجرد حدث (occident est un accident) وأنه من المصائب الكبرى للتاريخ المكتوب أنه كتب من قبل المنتصرين الذين يريدون دائماً أن يثبتوا أن هيمنتهم كانت حتمية، أي إنها ناتجة بالضرورة عن تفوق ثقافتهم وحضارتهم[2].

إن حواراً حقيقياً بين الحضارات يقتضي أن يتنازل الغرب عن الكثير من المفاهيم التي ورثها من فترات الاستعمار.

من النتائج السيئة للعولمة ما شهدته نهاية القرن العشرين من تكتلات دولية كبرى في أوربا وأمريكا، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم عسكرية، وهي في جوهرها تكتلات عصبية تجمع بينها المصالح المشتركة والهدف منها فرض سيطرتها وتوفير المنافع التي تضمن لها البقاء والاستمرار.

وإن أبشع غزو استعماري سجل في بداية هذا القرن الواحد والعشرين هو غزو أمريكا للعراق واحتلاله؛ باعتباره مركزاً استراتيجياً يمثل العمق الحضاري والديني للأمة العربية والإسلامية، وإن ما رافق الإعداد لغزو العراق من تجميع للقوى العسكرية، وتهيئة للرأي العام العالمي، واستغلال للعاطفة القومية وتضليلها باسم الدين تارة وباسم الأمن القومي الأمريكي تارة أخرى، ليفسر بعمق مفهومَ العصبية التي تحدث عنها ابن خلدون، مع أن التحليلات التي أوردها ابن خلدون لقيام العصبية تبدو لأول وهلة أبسط بكثير مما نجملها الآن، وما ذاك إلا لأنها مرتبطة بالمجتمع العربي في فترة زمانية معينة لم تشهد تفاعلات حضارية معقدة كالتي نراها الآن، غير أننا لو تعمقنا في المفهوم الخلدوني للعصبية ونزعنا به نحو التجريد لأمكننا تفسير تصرفات الولايات المتحدة

[1] البصائر ص: 111.

[2] حوار الحضارات لروجي غارودي، ترجمة الدكتور عادل العوا ط1/ 1978 منشورات عويدات بيروت ص: 286 و290.

الأمريكية الآن تفسيراً مبنيّاً على أساس عصبية قوية في مواجهة عصبيات ضعيفة.

وهـنا لا بـد لنا من السعي الجاد إلى خلق الظروف الملائمة التي تساعدنا على إثبات وجودنا للوقوف في وجه العصبية الأمريكية الجشعة، وهذا لن يتأتى لنا إلاّ إذا أقمنا عصبتنا نحن على أساس مـن التكتلات الكبرى وإيجاد البدائل، وامتلاك المهارات الحضارية وتشجيع البحوث ومحاربة الفساد ومحاولـة إعطاء مفاهيم جديدة للآليات الحضارية التي يتلاعب بها الغرب ويحولها كيف شاء ومتى شاء لتتلاءم وجشعه الاستعماري المقنّع أحياناً والسّافر أحياناً أخرى.

***

المصادر والمراجع:

(1) ابـن خلـدون: الأسـتاذ خليل شرف الدين، دار الهلال، بيروت.

(2) ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة د. محمد طـه الحاجري ط/ 1980 دار النهضة العربية بيروت.

(3) البصـائر: مجلة علمية محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي بجامعة البنات الأردنية الأهلية.

(4) التفكير العلمي عند ابن خلدون: ابن عمار الصغير ط2/ 1978 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

(5) حـوار الحضـارات: روجي غارودي ترجمة د. عـادل العـوا ط1/ 1978 منشـورات عويدات بيروت.

(6) فكـر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونـية فـي التاريخ الإسلامي: د. محمد عابد الجابري، ط6/ 1994 بيروت.

(7) المقدمـة: ابن خلدون، مكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمـد لنشـر القرآن الكريم والكتب الإسلامية مصر.

(8) نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون: د. عبد الله شريط. الشركة الوطنية للكتاب ط 1984.

(9) النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها في الفكـر الإسلامي والواقـع الاجتماعي: د. عبد المجـيد أمـزيان (ش. و. ن. ت) ط1/ 1981 الجزائر.

□□□

النواعير في كتب التراث العربي

محمد عدنان قيطاز

***يرتبط** اسم حماة بالنواعير منذ أقدم العصور، وتنفرد بها عن سائر مدن العالم، والنواعير كما هو معروف دواليب خشبية مائية ذات حركة دائمة تعمل بقوة دفع الماء الهادر عبر فتحة في سد صغير فترفع الماء من المنخفضات إلى المرتفعات بوساطة صناديق معدة على محيطها، فتسقي البساتين والحمامات والدور والمساجد والخانات، واسم الناعورة مشتق من نعيرها وهو صوتها، ويطلق عليها أيضاً اسم الدولاب والساقية والشادية. وهي ذات أجسام مختلفة، ولكنها متشابهة في الصنع. فهناك نواعير صغيرة تقوم على أفواه الآبار، ونواعير كبيرة تستند على حجريّات فوق مجاري الأنهار. وتعد حماة أقدم موطن للنواعير، وأكبر ناعورة ما تزال قائمة حتى اليوم في حماة هي "ناعورة المحمدية" إذ يبلغ قطرها واحداً وعشرين متراً، وعدد صناديقها مائة وعشرون صندوقاً.*

ونحن لا نستطيع أن نحدد تاريخ ظهورها بدقة، لأن أهل العلم اختلفوا في ذلك، فمنهم من يرى أنها تعود إلى العهد الآرامي، ومنهم من يرى أنها ظهرت في العصر الهلنستي، وآخرون يرون أنها رومانية، وقد ذهبت المستشرقة الإنكليزية مسز بل بعيداً عندما أصدرت كتابها "الصحراء والمعمورة" عام 1907 في أعقاب زيارتها لمدينة حماة.. فذكرت أنها فارسية، وهذا القول لا سند له، ولعل أقدم مصدر لتاريخ النواعير هو صورة من الفسيفساء عثر عليها المنقبون بين أطلال أفاميا تمثل ناعورة ترقى إلى العصر الروماني، ويرى بعضهم أنها تعود إلى الألف الأول قبل الميلاد. وقد ذكر الرحالة والجغرافيون العرب نواعير حماة في مؤلفاتهم أمثال ابن جبير وابن بطوطة وياقوت

الحموي وأبي الفداء، كما ذكرها الشعراء في قصائدهم عند نزولهم في حماة أو مرورهم بها باستثناء امرئ القيس.

ويشير سوبرنهايم صاحب المعلمة الإسلامية أن فيما اقتبسه الصليبيون من بلاد الشام صناعة النواعير، ويدلل على ذلك بوجود نواعير في فرانكفورت بألمانية على مقربة من بايروت كالتي في حماة لا تزال دائرة. كما تشير بعض المصادر الأندلسية إلى وجود نواعير في مدينة مالقة، وتبدو صورة طبق الأصل عن نواعير حماة. وفي كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأندلس لأبي عبد الله محمد بن الكتاني الطبيب بعض المقطعات لنفر من شعراء قرطبة والزاهرة أمثال: عبد الملك بن سعيد المرادي 366هـ وأبي بكر بن هذيل 389هـ ومحمد بن الحسين الطاري 394هـ ويوسف بن هارون الرمادي 403هـ وآخرين غيرهم ذكرهم صاحب نفح الطيب، وفي كتابه زيادة لمستزيد.

أما كتب أهل المشرق فقد أوردت طائفة من الأشعار، ومعظمها قيل في نواعير الفرات، وما أكثر النواعير على شط الفرات كما يقول الزمخشري في أساس البلاغة. غير أن الأشعار التي قيلت في نواعير حماة هي التي حفظتها الرواة ودوّنها المدونون. وسوف نتحدث هنا عن كتاب الأنوار في محاسن الأشعار لأبي الحسن الشمشاطي وكتاب بدائع البدائة لابن ظافر الأزدي، وهما غريبان في بابهما لاشتمالهما على مجموعة من شعر القدماء في نواعير الفرات ومصر، كما نتحدث عن نواعير حماة في شعر ابن نباتة المصري.

أ. النواعير في كتاب الأنوار في محاسن الأشعار:

أبو الحسن علي بن محمد العدوي المعروف بالشمشاطي من أعلام القرن الرابع الهجري، مالك لأعنة البيان شعراً ونثراً، غير أن أخباره وآثاره نادرة في كتب الأدب والتراجم.. لذا لا نعرف منها إلا القليل [انظر على سبيل المثال معجم الأدباء 13: 240]. وربما كان كتاب الأنوار في محاسن الأشعار هو الكتاب الوحيد الذي وصلنا من تصانيفه الكثيرة التي قاربت الأربعين كتاباً، معظمها يتعلق بالأدب وأخبار أهله، ومنها ما يتعلق باللغة والنحو و التاريخ والأنساب، ومنها ما ذهب في بيان فضيلة التشيع والانتصار له، وهناك رسائل في موضوعات متفرقة. ويدل كتاب الأنوار على دراية تامة بأيام العرب، ورواية ضافية وافية لطائفة من شعرائهم. وقد تفرد برواية أخبار وأشعار لم ترد في أي كتاب سواه، وبخاصة مقطعات من شعر أبي العباس النامي والحسين بن الضحاك وديك الجن وأبي نواس. ومن المعروف أنه جمع ديوان ديك الجن، ولكن هذا الديوان لم يصل إلينا. ويذكر محقق الكتاب الدكتور السيد محمد يوسف أن هذا الكتاب لم يخل من أبيات نادرة للقدماء أمثال النابغة الذبياني وعمرو بن كلثوم والأخنس بن شهاب.

ولعل أجمل ما أطرفنا به الشمشاطي نخبة مجموعة من أشعار العرب في النواعير وحنينها، فقد قدّم لنا اثني عشر نصاً فريداً في هذا الموضوع الذي لم يعرض له كاتب سواه قبله. وهذه النصوص هي أقدم ما وصل إلينا في النواعير، ثم أضاف إليها نصاً من شعره. وهي: نص لأعرابي مجهول،

وللمجنون نص، ولعبيد الله بن مسعود ثلاثة نصوص، ولأبي العباس النامي نص، ولصالح الديلمي نص، وللخباز البلدي نص، ولأبي طالب الحسين بن علي الإنطاكي نصان، ولابن الرومي نص، ولمصنف الكتاب أبي الحسن الشمشاطي نص. والنواعير المقصودة في تلك النصوص هي نواعير الفرات ودجلة، وليست نواعير العاصي، وهي أصغر حجماً وأقل حمولة من نواعير العاصي. ونعيرها وإن كان متشابهاً في تلحينه.. إلا أنه مختلف في تلوينه، ارتفاعاً وانخفاضاً. ونواعير العاصي أبعد مدى وأعظم صدى. على أن تأثيرها في النفس واحد، وكلاهما حزين مثير للوجد والشجن.

يربط أعرابي في النص الأول بين حنين النواعير وحنين الإبل، غير أن حنين الإبل له أسبابه وبواعثه، فهي تحن إلى معاطنها ومواطنها، في حين كان حنين النواعير مبهماً لا وجه له، سوى أنه يشجي الحزين، فينثر المدامع على الخدّين إظهاراً لوجده الدفين.

يقول الشمشاطي في كتابه: أُنشدت لبعض الأعراب:

ولمـــا نزلـــنا الســاحلينِ تجاوبــت أبـــا عـــرَنا لمـــا ازدهـــتْها الـــنواعرُ

وحنّـــت نواعـــيرُ الفـــرات بأرضـــها فلمـــا اســـتحنّت جاوبـــتْها الأباعـــر

أباعِـــرنا .. بعـــض الحنيـــن.. فإنـــه إلـــى غـــير شـــيء مـــا تحـــنّ النواعر

ســـوى أنهـــا تُشـــجي الحزيـــنَ الذي به إلـــى رؤيـــة الأحـــباب داءٌ مُخامـــر

إذا نحـــن أخفيـــنا الدفيـــنَ الـــذي بـــنا مـــن الوجـــدِ نمّـــته الدمـــوعُ البوادر[1]

ومثله فعل المجنون في حديثه عن النواعير، فهو يحن من وجده إلى ربى نجد، وهي تحن من غير وجد، ولكن الفرق بينهما أن دموعها تسقي الرياض، ودموعه تقرح الخدود. يقول المجنون:

باتـــت تحـــنّ ومـــا بهـــا وجْـــد وأحـــنّ مـــن وجـــد إلـــى نجـــد

فدموعُهـــا تســـقي الـــرياضَ بهـــا ودمـــوعُ عينـــي أقرحـــتْ خـــدي[2]

وإني لأظن أن نص الأعرابي ونص المجنون، كلاهما رائد في بابه، غير أن الأول عليه مسحة البداوة، والثاني عليه نفحة الحضارة، وما تلاهما من نصوص كان ؟ما لهما، وتفصيلاً لما كان مجملاً.

ويبدو لي من قراءة نصوص عبيد الله بن مسعود (98)هـ أنها متشابهة، فألفاظها واحدة، ومعانيها متقاربة. فمفردات [الحنين والشجو والصبابة والدموع] وردت في النصوص الثلاثة،

---

[1] الأنوار ومحاسن الأشعار، ص3.
[2] الأنوار ومحاسن الأشعار، ص3.

وبالتالي فإن معانيها أقارب وشكول. على حين تميز النص الأول بشيء من الإيضاح [مياه النواعير تسقي الحلو من الثمر، والدموع تسقي ما كان غير حلو]. أما النص الثاني فيجعل الشاعر دموعها ودموعه سواء. وفي النص الثالث نجد أن الشاعر والنواعير كلاهما يبكي، فهو يتوحد بالناعورة، ولكن بكاءه قرّح الجفون، وجفونها سلمت من التقريح.

يقول عبيد الله بن مسعود في النص الأول:

حَنَنْتَ إليك من شجو وحنّت ... نواعيرُ الفرات لغير شجو

خلونَ من الهوى ومُلئت منه ... وليس أخو صبابات كخِلْوِ

سقينَ الحلوَ من ثمرٍ وتسقي ... دموعي من همومي غيرَ حُلْوِ[1]

ويقول في النص الثاني:

نزلنا بالفرات ضُحيّ وحنّت ... نواعره حنينَ المُغْسولاتِ

وظَلْتُ أحنُّ من شوق وليست ... تحنُّ له نواعيرُ الفرات

وبتُّ من الصبابة مستهاماً ... إليك وبتْن منها خاليات

سواءٌ ما سقينَ وما جرته ... جفوني من دموعي الهاطلات[2]

ويقول في النص الثالث:

ولما استحنّت بالفرات عشية ... نواعيره كاد الفؤادُ يبينُ

تحن بلا حزن وشوق أصابها ... وللقلب من شوق إليك حنين

سواء بكاء العين مني والذي ... بكين ولكنْ ما لهن عيون

على أنني والله قد أقرح البكا ... جفوني ولم تقرح لهن جفون[3]

وهذه النصوص الثلاثة المنسوبة لعبيد الله بن مسعود تحملني على الشك في صحة نسبتها إليه، لأنه أحد الفقهاء السبعة في عصره، وهو شاعر ضرير، وهيهات أن يرى ما يرى من حسن ورواء، وبينه وبينها حجاب. والشمشاطي في كتاب الأنوار ينسب النص الأول لعبد الله بن مسعود، وهذا خطأ أو وهم من الناسخ.

---

(1) الأنوار ومحاسن الأشعار، ص4.
(2) الأنوار ومحاسن الأشعار، ص4.
(3) الأنوار ومحاسن الأشعار، ص5.

ويتناول ابن الرومي (283)هـ موضوع الناعورة تناولاً مختلفاً، فهو يلجأ إلى الوصف مستخدماً بعض معطيات العلم والفن، حيث نجد ألفاظاً ذات مظهر حضاري مثل [السمارية، البربط، القينة، اللحن، الزامر، الفلك الدائر] فيشبه الناعورة قرب السمارية (سفينة) بالبرط (العود) تارة، وبالقينة (المغنية) تارة أخرى، وكيزانها (جمع كوز) أنجم دائرة في فلك دائر. ويشتق ابن الرومي من لفظة الناعورة صوتاً لها، فهي تنعر بالماء إذا أخرجت صوتاً. يقول:

كم صوّبت فيه سمارية ... موجفةً كالنقنق النافرِ

ونعرتْ بالماء ناعورة ... حنينُها كالبرْبَط الناعر

وتارةً تحسبها قينةً ... تردّد اللحنَ على زامر

كأنما كيزانُها أنجمٌ ... دائرةٌ في فلك دائر[1]

ولابن الرومي في الناعورة بيتان مفردان قائمان على التشبيه فحسب، وكأنما اصطنعهما اصطناعاً للتدليل على مقدرته البيانية، وقد وردا في ديوانه. يقول:

وناعورة شبّهتُها حين أُلبست ... من الشمس ثوباً فوقَ أثوابها الخُضر

بطاووسِ بستانٍ يدور وينجلي ... وينفضُ عن أرياشه بَللَ القطْر[2]

ويقترب صالح الديلمي من ابن الرومي في تشبيه الناعورة بالفلك الدائر، وكيزانها بالنجوم، غير أن الديلمي أضاف ما أضاف توضيحاً لما ذهب إليه، فمنح الناعورة حياة، وجعلها تتحرك وهي بلا روح، وجعل كيزانها وهي تصبّ الماء كالنجوم المنقضة من السماء. يقول:

ومستدير بلا روح تدبّره ... يديرُه قُطبٌ في الأرض مركوزُ

كأنه فلك تنقضّ أنجمُه ... إذا تصوّب من كيزانها كوزُ[3]

أما أبو بكر الصنوبري أحمد بن محمد (334)هـ فقد جعل كواكب الفلك تنقضّ ساعة تطلع، كما جعل أصواتها ذات تلوين، فهي ترتفع وتنخفض، فيُسمع منها حيناً حنين الذئب مردداً، ويسمع منها حيناً آخر زئير الليث مرجّعاً. يقول الصنوبري:

فَلكٌ من الدولاب فيه كواكبٌ ... من مائه تنقضُ ساعة تطلعُ

متلوّنُ الأصوات يخفضُ صوته ... بغنائه طوراً وطوراً يرفع

---

(1) الأنوار ومحاسن الأشعار، ص9.

(2) انظر ديوان ابن الرومي 1150/3.

(3) الأنوار ومحاسن الأشعار، ص7.

أبــداً حنيــن الذئــب فــيه مــردّد   أبــداً زئــيرُ الليــث فــيه مــرجّع[1]

ويتفرد الخبّاز البلدي محمد بن أحمد بن حمدان (القرن الرابع الهجري) بوصف مخترع.. لا يخلو من غرابة عندما جعل دولاب الناعورة سحابة من خشب، والفلك الدائر يزمزم بأصوات لا تفهم كأنها أصوات الترك، وهو يدور.. فلا يكلّ ولا يملّ، ودوراته لا يحصيها حاصٍ.. ولو فعل لتعب من الإحصاء. يقول الخباز البلدي:

يســوقُ مــن دجلــةَ الــروّاء لـــه   ســـحابة أنشِـــئتْ مـــن الخشـــب

نجــوم مـــاءٍ يديـــرها فلـــكٌ   يكـــثر مـــنه تعجّـــبُ العجـــب

مزمـــزمٌ لا يبيـــنُ مـــنطقه   كقـــائد الـــتركِ غـــدْوةَ الشـــغب

يتعـــب جـــداً مُخصـــي تقلّـــبه   وهـــو مُعـــافى مـــن شـــدّة التعـــب[2]

ويكتفي أبو العباس النامي (399)هـ بالتعجب من صنع الناعورة، واختلافها خلقة وخليقة، فأفواهها في أوساطها، وعيونها في جنوبها:

وصـــلتْ نواعـــير الجـــنان حنيـــنها   (دهـــراً) فأذكـــرتِ الهـــوى أخلاقُهـــا

وكأنمـــا طفقـــتْ تُواصـــل أدمعـــي   يـــومَ الـــنوى وقـــد انهمـــى مُهـــراقُها

أعجِـــبْ بأجســـامٍ بدائـــعَ خالفـــتْ   فـــي خَلْقهـــا وتـــنكرت أخلاقُهـــا

أفواهُهـــا أوســـاطها، وعـــيونُها   بجنوبهـــنّ كثـــيرةٌ آماقُهـــا[3]

ولأبي طالب الحسين بن علي الأنطاكي (القرن الرابع الهجري) في الناعورة نصان متقاربان، اعتمد فيهما على من سبقه تصويراً وتعبيراً. وقد نلحظ فيهما قدراً من الإبانة، وقدراً من التفصيل فالناعورة تسير.. وهي ثابتة في مكانها.. فلا براح، وهي على الدوام تستعطي وتعطي، وتنشر محاسنها نفحة طيبة، وشجراً وظلاً، وفواكه دانية القطوف. يقول:

بمشـــمّر فـــي الســـير إلا أنـــه   يســـري فيمـــنعه السُـــرى أن يـــبعدا

وصـــل الحنيـــن بعـــبرةٍ مســـفوحة   حـــتى حســـبناهُ مَشُـــوقاً مُكْمَـــدا

مســـترفدٌ مـــاءَ الفـــرات ورافـــد   وجْـــهَ الـــثرى أكـــرمْ بـــه مســـترفدا

---

[1] الأنوار ومحاسن الأشعار، ص9.

[2] الأنوار ومحاسن الأشعار، ص7.

[3] الأنوار ومحاسن الأشعار، ص6.

ينفي الصّدى عن روضةٍ نفحاتُها	أرَجٌ وبردٌ يشفيان من الصدى
كملتْ محاسنُها فنشرٌ يُرتضى	وفواكهٌ تُجنى وظِلٌّ يُرتدى

ويقول أيضاً:

كأنّ دولابَها إذ حنّ مغتربٌ	ناءٍ يحنّ إلى أوطانِه طربا
باكٍ إذا عقّ زهرَ الروض والدُه	من الغمام غدا فيه أباً حَدِبا
مشمّرٌ في مسيرٍ ليس يبعده	عن المحلّ ولا يهدي له تعبا
مازال يطلب رِفْدَ البحر مجتهداً	للبرّ حتى ارتدى النوّارَ والعشُبا[1]

ومثله فعل صاحب كتاب الأنوار أبو الحسن الشمشاطي حين يقول:

نزلنا بأكناف العراق فهيّجتْ	نواعيرُه أحزاننا حين حنّتِ
تحنّ وتسقي الروضَ ريّاً ولم تذق	هوايَ الذي منه دموعي استهلّتِ
ولم تعرف الشوقَ الذي في جوانحي	ولا حُرَقاً بين الضلوع استكنّت
ولو علمتْ ما قد لقيتُ ومُلّكت	لساناً لباحتْ بالهوى وتشكّت[2]

والبيت الأخير يذكرنا بما قاله عنترة في معاناة جواده إبان الحرب.. والكر والفر:

لو كان يدري ما المحاورةُ اشتكى	ولكان لو علمَ الكلامَ مكلّمي

***

تلكم هي أقدم النصوص التي تحدثت عن نواعير دجلة والفرات في القرون الأربعة الأولى، أما الذين تحدثوا عن نواعير العاصي فلم يرد لهم ذكر في كتب الأدب والتراجم إلا بعد القرن الخامس الهجري.

2- النواعير في كتاب بدائع البدائه:

شهد العهد الأيوبي منذ قيام دولة الناصر صلاح الدين نشاطاً عقلياً واضحاً، شمل كل مناحي الفكر، من علم ودين، وأدب وفن، وتاريخ ولغة، ظهر في عدد من المؤلفات الحسان التي تركها لنا جهابذة العلم وأساتذة الفن أمثال: أسامة بن منقذ والعماد الأصفهاني والقاضي الفاضل وابن سناء

(1) الأنوار ومحاسن الأشعار، ص8 ـ 9.
(2) الأنوار ومحاسن الأشعار، ص5.

الملك وابن الأثير وياقوت الحموي وغيرهم من جلة العلماء والأدباء والشعراء، وكان ما خلفوه لنا من إرث حميد خير شاهد على سمو مكانتهم العلمية في عصر اتسم بالصراعات الدائمة والحروب الطاحنة مع الصليبيين الغزاة طوال قرنين من الزمن.

ولعل أبا الحسن علي بن ظافر الأزدي كان واحداً من رجال هذا العهد الذين أغنوا تراثنا العلمي والأدبي، وأسهموا في قيام حضارة عربية ذات أصول راسخة، وظلال وارفة، وقطوف دانية.. نعم الشرق والغرب بخيراتها، فكانت للإنسانية هدى وخيراً، وخصباً وريّاً، وحسناً وإحساناً. فمن هو ابن ظافر الأزدي، وما هي أخباره وآثاره، وماذا قدّم لنا في كتابه "بدائع البدائه" من حديث عن النواعير..؟

ولد أبو الحسن علي بن ظافر الأزدي في القاهرة سنة 567هـ، وهي السنة التي قطع فيها صلاح الدين بن أيوب خطبة العاضد آخر خلفاء الدولة الفاطمية، وخطب للخليفة العباسي المستضيئ، وأصبح سيّد الموقف في مصر، ونائباً لنور الدين محمود بن زنكي فيها، وقد تسنى لابن ظافر الأزدي أن يقرأ الأدب والأصول والتاريخ وأن يبرع فيها. ثم ما لبث أن نهد للتدريس بالمدرسة الكاملية بعد أبيه، وترسّل بعدها في الديوان العزيز بمصر. كما تمكن بحكم عمله أن يقيم صلات مودة مع عدد من أعلام عصره، نذكر منهم: القاضي الفاضل وزير صلاح الدين وكاتبه، وابن سناء الملك شاعر عصره، والعماد الأصفهاني صاحب خريدة القصر، وأبا اليمن الكندي اللغوي النحوي المشهور، وكان بينه وبينهم مساجلات ومطارحات أورد طائفة منها في كتبه. وكانت داره ملتقى القصّاد ومحط رجال العلم من شرق العالم الإسلامي وغربه.

وقد صحب ابن ظافر الأزدي الأشرف موسى بن الملك العادل إلى الديار الشرقية من بلاد الشام وزيراً، لتوطيد الأمن فيها، ولكن ابن ظافر الأزدي ما لبث أن نفر من الوزارة وأوزارها، وبرم بالغربة ووعثاء أسفارها، فانفصل عن خدمة الأشرف موسى، وعاد إلى القاهرة، حيث ديار الأهل ومواطن الأحبة، ومراتع السرور ومعاهد العلوم. وولي وكالة بيت المال مدة، ثم انصرف في آخر أيامه إلى التصنيف وقرض الشعر.. حتى وافاه الأجل المحتوم، وقد اختلف أصحاب التراجم في سنة وفاته، فمنهم من جعلها سنة 613هـ مثل ياقوت في معجم الأدباء، ومنهم من جعلها سنة 623هـ مثل ابن شاكر الكتبي في فوات الوفيات، والأول أصح لمعاصرته له.

ترك ابن ظافر الأزدي بعض المؤلفات، ذكر منها ياقوت وابن شاكر الكتبي عشرة، ولم يصل إلينا منها سوى ثلاثة.. هي: بدائع البدائه، وأخبار الشجعان، وأخبار الدول المنقطعة، وقد طبع كتاب البدائع والبدائه، أما الكتابان الآخران فما يزالان مخطوطين محفوظين في مكتبة المتحف البريطاني بلندن.

وما يهمنا من آثاره كتابه المطبوع، أعني بدائع البدائه، وقد طبع ثلاث مرات، الأولى طبعة بولاق سنة 1278هـ بعناية الشيخ محمد قطة العدوي، والثانية على هامش معاهد التنصيص سنة

1316هـ، والثالثة طبعة مصرية صدرت عام 1970 بتحقيق محمد أو الفضل إبراهيم، وهي أفضل الطبعات الثلاث وأتمها، وعليها اعتمادنا في هذا البحث.

ويعد كتاب بدائع البدائه من عيون الأدب، لأنه يشتمل على فوائد أدبية مختارة من كتب الأدب والنقد والتراجم، مما يوافق منهجه في التأليف، ومذهبه في التقسيم الذي التزم به. ولعل أجمل ما فيه من مطارحات وحكايات ما وقع في مجالسه، وما دار بينه وبين شعراء عصره في أثناء نزهاتهم بين الرياض والغياض، وعلى أصوات النواعير وخرير المياه عند ضفاف الأنهار، في غوطة دمشق وأرباض القاهرة، مما يذكي القرائح، ويقدح زناد البديهة والارتجال.

وقد مهد ابن ظافر الأزدي لكتابه بمقدمة أوضح فيها منهجه في التصنيف، وأبان عن تفرده فيه، مفتخراً بأن عمله لم يسبقه إليه أحد، ولم يرقمه في الطرس بنان. والكتاب مقسم إلى خمسة أبواب:

1 ـ في بدائع بدائه الأجوبة.

2 ـ في بدائع بدائه الإجازة.

3 ـ في بدائع بدائه التمليط.

4 ـ في بدائع بدائه الاجتماع على العمل في مقصود واحد.

5 ـ في بقية بدائع البدائه.

واستهل عمله بفصلين حول اشتقاق البديهة والارتجال، والفرق بينهما، ثم ختمه بمثل ما بدأ به. يقدم لنا ابن ظافر الأزدي في هذا الكتاب بعض الشواهد الشعرية حول النواعير، وهي شواهد قيلت على سبيل البديهة والارتجال، للتدليل على مقدرة أصحابها في فن الصنعة الشعرية، ولاختبار قرائحهم في إصابة المعنى بسرعة، أي بديهة لا روية فيها، انسجاماً مع منهج المؤلف في كتابه. ولا تخلو هذه الشواهد من فوائد، وبراعة في الوصف، وبداعة في التشبيه وكلما أغرب الشاعر في وصفه كان أبلغ في بيانه، وأقرب إلى الدقة في إحسانه.

ومن فوائد هذه الشواهد أنها ترصد لنا بعض التسميات للنواعير التي وردت على ألسن الشعراء، فمنهم من يطلق عليها اسم [النواعير] مثل أبي محمد النامي في وصف ناعورتي بشيناء إحدى قرى بغداد. ومنهم من يطلق عليها اسم [الساقية] أو [الدولاب] مثل القاضي الأعز علي بن المؤيد الغساني في مساجلته مع ابن ظافر الأزدي صاحب الكتاب. وهذه التسميات ما تزال تتردد على ألسنة الشعراء حتى يومنا هذا، ولكن تسمية [النواعير] هي أكثر شيوعاً واستعمالاً بسبب خصوصية هذه اللفظة، وعدم تعدد معناها. فالساقية مثلاً يمكن أن يكون لها أكثر من دلالة، وكذلك الدولاب، في حين لا تعني الناعورة أكثر من المعنى المقصود الدال على شيء بعينه.

ويلاحظ أن ما قدمه ابن ظافر الأزدي في كتابه يتوافق مع ما ذهب إليه من إيراد النصوص التي يغلب عليها الارتجال كما قلنا آنفاً، فما جاء مرتجلاً أو على البديهة، إجازة أو تمليطاً (ضرب من الإجازة أو المساجلة) كان أدعى لوقدة الذهن وحدّة الخاطر من القول الذي يأتي بعد روية

وإعمال فكر. والمرتجل أو الباده كما يقول ابن ظافر الأزدي يقنع منهما بالرديء اليسير، ولا يقنع من المروي إلا الجيد الكثير [انظر ص7]. ولذلك كانت شواهده الشعرية الخاصة بالنواعير مصطنعة، يبدو عليها أثر التكلف، وشتان بين الأثر المطبوع والأثر المصنوع على حين كانت مقدماتها النثرية ساطعة في بيانها بالرغم من زخارفها البديعية ومحسناتها اللفظية، لأن هذه الزخارف هي من سمات العصر. وهذا النقد لا يمس شواهد الكتاب الأخرى إلا في مواضع قليلة.

يقول ابن ظافر الأزدي في كتابه بدائع البدائه:

ومررت أنا وهو [يعني القاضي الأعز بن المؤيد] رحمه الله يوماً بدولاب يئن أنين ثكالى فقدت أطفالها، والنواعج أضلت آفالها، ويبكي بكاء صبّ آلمه هواه، وصارمه من يهواه، وفرّق البين بينه وبين محبوبته فراقاً لا يرجى انقطاعه، ولا يمكن استرداد ما سلبه منه ولا استرجاعه، فقلبه قد ملأته أوجاعه، وجفنه قد ضاق مجراه عن دمعه ففتحت به أضلاعه، فقلت:

وساقيةٍ تئنُ أنينَ ثكلى ... شكَتْ بأنينها حرَّ الأُوارِ

فقال:

تحنّ ولا تزال تطوفُ عَجلى ... كنرازمةٍ تحنُ إلى حُوار

فقلت:

غدت تَحكي مُحباً ذا انتحابٍ ... يطوفُ باكياً في رسم دار

فقال:

حكت فلكاً لجلب اللهو دارت ... عليه من قوادسه دَراري

***

وبصرنا بساقية تتلوى تلوّيَ الأفعوان، وتخفق خفقات قلب الجبان، والزهر قد نظم بلبّتها عقوداً فوق أثوابها الممسّكة، والنسيم يكسوها ويلبسها غلائل مفركة، فقلت:

أساقية أم أرقمٌ فرّ هاربا

فقال: أم الريحُ قد هزّت من الماءِ قاضبا

فقلت:

حصىً مثلُ دُرّ الثغرِ أجرى زلالَه ... رضباً وأبدى نبتُه النضرُ شاربا

فقال:

يوَشّحها زهرُ الرياض قلائداً ويُلبسها مرُّ الرياح جلاببا[1]

***

ويروي ابن ظافر الأزدي في موضع آخر من كتابه، عن الإمام الحافظ أبي طاهر السلفي، عن أبي غالب شجاع الذهلي، قال:

قال لنا أبو منصور بن أبي الضوء العلوي: كنت في قرية يقال لها بشيناء، وبها أبو محمد النامي، وهناك ناعورتان للزرع، فقال فيها وأنا حاضر:

أناعورتَيْ شطَّيْ بَشيناءَ إنني نظيرُكما في الوجد والهَيَمانِ

أنينُكما يَحكي أنيني وعَبرتي كمائكما في شدة الجريان

فلازلتما في خفضِ عيشٍ يمدّه أمانٌ من التفريقِ والحدثان

وعملت أنا في الحال:

بَشينى لها ناعورتان كلاهما تسحُّ بدمعٍ دائم الهملان

مخافةَ دهرٍ أن يصيب بعينه لإحداهما يوماً فيفترقان[2]

وقد أورد هذا الخبر ياقوت في معجم البلدان مع اختلاف طفيف في الإسناد والرواية[3].

وحكى ابن ظافر الأزدي في موضع ثالث من كتابه ما وقع له مع القاضي الأعز بن المؤيد في حديث طويل، حول دولاب بئر في بستان مجاور للنيل، فقال القاضي الأعز:

حبذا ساعة المجرة والدولاب يهدي إلى النفوس مسرّةْ

أدهمٌ لا يزالُ يعدو ولكن ليس يعدو مكانَه قيدَ ذرّه

ذو عيون من القواديس تُبدي كلُّ عينٍ من فائض الماء عَبره

فلكٌ دائر يُرينا نجوماً كلُّ نجم منها يرينا المَجرّه

وقال ابن ظافر:

ودولابٍ يئن أنينَ ثكلى ولا فقداً شكاه ولا مضرّةْ

ترى الأزهارَ في ضحكٍ إذا ما بكى بدموع عين منه ثرّةْ

---

[1] بدائع البدائه، ص204.
[2] بدائع البدائه، ص252.
[3] معجم البلدان 291/1.

حكى فلكاً تدور به نجومٌ ... تؤثر في سرائرنا المسرّه

يظل النجمُ يغربُ بعد نجم ... ويطلع بعدما تَجري المجرّه[1]

ويمكن أن نلحظ من خلال استقرائنا لهذه الشواهد الأربعة أن النواعير المقصودة ليست على العاصي. وإنما هي نواعير صغيرة، أقيمت على الآبار وضفاف الأنهار، في بغداد والقاهرة، أو على دجلة والنيل، وهي تشبه النواعير التي تحدث عنها أبو الحسن الشمشاطي في كتابه الأنوار في محاسن الأشعار قبل قرن من الزمن، وكانت أوصاف الشعراء لها متقاربة، وكلهم مجمعٌ على أن الناعورة فلك دائر، وأن قواديسها نجوم. غير أن ابن ظافر الأزدي وصاحبه القاضي الأعز قد أضافا المجرة إلى ذلك الفلك الدائر، وكذلكم الشعراء سوف يزيدون في حديثهم عن النواعير معنى جديداً كلما تصرمت العصور وتعاقبت الأجيال، ولكل عصر وجيل إبداعه وإمتاعه.

وربما كان أحمد شوقي أمير الشعراء في القرن الماضي أول من ذكر هذه النواعيرِ في شعره، ويسميها "السواقي"، وهو وحده من أشار إلى أن هذه السواقي تدور بقوة الحيوان الذي كُفّ بصره بيد الإنسان حتى لا يرى الدنيا تدور حوله من كثرة دورانه، والنير في عنقه. يقول شوقي في قصيدته "الربيع ووادي النيل":

وجَرت سواقٍ كالنوادب في القرى ... رُغْنَ الشجيَّ بأنّةٍ ونُواحِ

الشاكياتُ وما عرفن صبابةً ... الباكياتُ بمدمعٍ سحّاح

من كل باديةِ الضلوع غليلةٍ ... والماءُ في أحشائها.. مِلْواحِ

تبكي إذا ونيتْ وتضحك إن هفتْ ... كالعِيس بين تنشُّطٍ ورزاحِ

هي في السلاسل والغلولِ.. وجارُها ... أعمى يسنوء بنيره الفدّاح[2]

وقد وجدت لشوقي قصيدةً أخرى يحن بها إلى مصر وهو في الآستانة، مطلعها:

بالله يا نسماتِ النيل في السَّحر ... هل عندكنّ عن الأحبابِ من خبرِ؟

وفيها يصف "ساقية" بجوار الهرم بقوله:

ذكرتُ مصرَ ومن أهوى ومجلسَنا ... على الجزيرة بين الجسر والنَّهَرِ

اليومُ أشْيبُ والآفاقُ مذهبةٌ ... والشمس مصفرة تجري لمنحدر

---

[1] بدائع البدائه، ص246.

[2] انظر الشوقيات 25/2. المِلواح: السريعة العطش، صفة لـ "باديةٍ". والرّزاح: الإعياء والتعب. والغلول: جمع غُلّ وهو القيد.

والنخل متشحٌ بالغيم تحسبه	هيفَ العرائس في بيضٍ من الأزُرِ
وما شجانيَ إلا صوتُ ساقيةٍ	تستقبل الليلَ بين النَّوْحِ والعبرِ
لم يترك الوجدُ منها غيرَ أضلعها	وغيرَ دمعٍ كصوب الغيث منهمرِ
بخيلة بمآقيها فلو سئلت	جفناً يعيرُ أخا الأشواق لم تُعِرِ[1]

3. نواعير حماة في شعر ابن نباتة المصري:

عاش ابن نباتة المصري بين عامي 686 ـ 768هـ إبان فترة حكم سلاطين المماليك البحرية، وقد وفد إلى حماة أيام حكم الملك المؤيد إسماعيل بن علي المشهور بأبي الفداء 712 ـ 732هـ وحكم ابنه الملك الأفضل 732 ـ 742هـ، وقال فيهما أجمل قصائده التي عرفت باسم ((المؤيدات)) و((الأفضليات))، كما قدّر له أن يتمتع بطبيعة حماة الجميلة ونهرها العاصي ونواعيرها الشادية. ولعل أسعد أيام عمره المديد كانت في حماة، فقد حظي عند أبي الفداء ونجله الأفضل حظوة بالغة، ونال من الهبات والصلات ما لم ينله شاعر في عصره، وعاش في بلاطهما عيشة راضية لم يعرف فيها ذائقة العسر أو غائلة الهوان.

ومن يقرأ ديوان ابن نباتة الضخم أو يطلع على شيء من رسائله النثرية فسوف يلحظ أثر حماة واضحاً في شعره ونثره على حد سواء، وبخاصة في قصائده الطوال أو في مثانيه ومثالثه والسبعة السيارة التي برع في صياغتها براعة فائقة، وكانت التورية هي السمة الغالبة على سائر أعماله الأدبية، وأظهر فيها من فنون الاقتدار والابتكار ما جعله سيداً في هذا اللون البديعي، وهو الذي مشت ملوك الأدب قاطبة بعد القاضي الفاضل تحت أعلامه طبقاً لما يقوله ابن حجة الحموي في خزانة الأدب. من ذلك قوله يصف حماة في الزمن الوسيم من أيامه الخضيلة الجميلة ونضرة النعيم في واديها الرحيب الخصيب:

أحسنْ بوجه الزمن الوسيمِ	تعرفُ فيه نضرةَ النعيم
وحبذا وادي حماةَ الرحبُ	حيث زهى العيشُ به والعُشُبُ
أرضُ السناء والهناء والمرحْ	والأمن واليُمنِ ورايات الفرح
ذات النواعير سقاةُ التربُ	وأمّهات عصنفه والأبُ
تعلمتْ نوح الحمام الهُتفِ	أيام كانت ذات فرع أهيفِ

[1] انظر الشرقيات 153/2.

فكلّها من الحنين قلبُ — لاسيما والماء فيها صبُّ

لله ذاك السفحُ والوادي الغَردْ — والماءُ معسولُ الرُضاب مُطّردْ

يصبو لها الرائي فكيف السامعُ — ويحمدُ العاصي فكيف الطائعُ؟

ومن المؤكد أن ابن نباتة المصري في حديثه عن نواعير حماة قد استفاد من دلالات من سبقه من الشعراء الذين وصفوا النواعير أو تغنوا بفلكها الدائر ودمعها الماطر.. وحنينها وأنينها، وأضاف إليها شيئاً جديداً بفضل إتقانه للصنعة البديعية التي مكنته من افتراع الألفاظ واختراع المعاني وتوليد ما هو ملائم للمظاهر الحسية والإثارية التي تقدّمها النواعير.

ولقد شبّه بعض الشعراء الذين سبقوا ابن نباتة الناعورة بالفلك الدائر كما رأينا من قبل، أمثال ابن الرومي وأبي بكر الصنوبري وغيرهما ممن كان مولعاً مستهاماً بمناظر النواعير الخلابة.. وسحرها المعجب المطرب. وجاء ابن نباتة ليزيد هذا المعنى قدراً من التزويق والتلوين وبخاصة عندما يجعل كواكب المجرة مذنبات حسناوات تجرّ وراءها ذوائبها كأنها ذيول ذات أضواء سنية تذكرنا بالخيوط المائية التي تنساب وتتناثر من صناديق الناعورة وهي تدور فتزيد ما حولها ألقاً لا يخبو.. وجمالاً ليس يزول.. وتدع خيال المتلقي حراً طليقاً في المدى الواسع والأفق الرحيب. يقول ابن نباتة:

ناعورة بمنازل البحر اقتضتْ — في حالة التشبيه بثَّ عجائبِ

فلك يدور على المَجرّة مطلقاً — أسنى الكواكب وهي ذاتُ ذوائب[1]

وربما ذهب ابن نباتة في التشبيه مذهباً أغرب وأعجب .. عندما يجعل الناعورة ذات قدرة على حماية ما حولها من الغياض والرياض بسيفها وترسها، وهما وسيلة الدفاع للبطل. يقول ابن نباتة:

يا حبذا في الحُسن ناعورةٌ — كأنها من فلَك الشمس

تحمي حمى الروضات من مائها — وشكلها بالسيف والترس[2]

فالترس المدور يحكي الناعورة في شكلها الدائري، والسيف الضارب يحكي الماء المنسكب من قواديسها، وهذا التشبيه لم أقع على نظير له في غرابته، وقد عوّدنا ابن نباتة أن يقدم لنا دائماً في تشبيهاته البيانية كل ما هو غريب، ولكنه لا يخرج عما هو ممكن أو محسوس. ومن التشبيهات المألوفة تشخيص الناعورة، فهي ذات جسم وقلب، والجسم متعب منهوك لكثرة ما يتحرك ويحمل

---

(1) ديوان ابن نباتة، ص61.
(2) ديوان ابن نباتة، ص272.

من أثقال. أما القلب فطيّب.. لا يسأم ولا يبرم.. ولا ينفك عن البر والإحسان، وهذا القلب النابض بالحياة هو الذي يمنح الناس عيشاً كريماً.. كما يمنح الأرض الخضرة والنضرة. يقول ابن نباتة:

أعجب لها ناعورةً.. قلبها — للماء مُنشي العيش والعشب
تعبانة الجسم.. ولكنها — كما ترى طيبةُ القلب[1]

وقد يصور لنا ناعورة في روضة وفقاً لأسلوبه في التشخيص، ويستخدم التورية برشاقة وناقة، فهو يورّي باسم "جعفر" واسم "ربيع"، ونحن نعرف أن الجعفر لغة هو النهر والربيع اصطلاحاً فصل من فصول السنة، والمحدّثون يروون الحديث الشريف عن فلان وعن فلان، وابن نباتة في هذه اللعبة اللفظية يوظف التورية في أحسن حالاتها.. تاركاً قارئه أو سامعه يعجب من قدرته البديعية، وهو إمام الصنعة فناً وإبداعاً. يقول ابن نباتة:

أحسنْ بها ناعورةً في روضة — عن جعفر يروي الهناءَ ربيعُها
هذا.. وليس يُعدّ موجُ دموعها — وتُعدّ من فرطِ السقام ضلوعُها[2]

ويأخذ ابن نباتة البيت الثاني ويزيده إيضاحاً وجلاء مستخدماً لغة الحوار، حيث نجد الناعورة حزينة سقيمة تبحث عن قلبها الضائع، في حين تبدو دموعها منسكبة على جسمها الناحل. يقول ابن نباتة:

وناعورة قالت وقد ضاع قلبها — وأضلعها كادت تعدّ من السقْم:
أدور على قلبي لأني أضعته — وأما دموعي فهي تَجري على جسمي

ويروق لابن نباتة في موضع آخر أن يوزع محاسن الناعورة على الأسماع والأنظار وهي تدور.. وتبكي:

وناعورة قُسِّمت حسنها — على ناظر وعلى سامع
وقد ضاع نشر الربى فاغتدت — تدور وتبكي على الضائع[3]

ولا يخفى ما يحمل الفعل "ضاع" من معنى الضياع والضوع في آن معاً، وهذا من مستلزمات التورية، أعني المعنى القريب وهو "الضياع" والمعنى البعيد وهو "الضوع"، والضياع معروف، والضوع هو انتشار رائحة الطيب، وهذا الاستخدام يتيح للقارئ تقليب معنى البيت على أكثر من وجه إن شاء، ويفتح أمامه باب الاحتمالات. ومثله في تعدد المعاني في البيت الواحد قول ابن نباتة:

---

[1] ديوان ابن نباتة، ص61.
[2] ديوان ابن نباتة، ص317.
[3] ديوان ابن نباتة، ص317.

أحببْ بها ناعورة كم حدّثت بلسان ماءٍ.. والحديثُ شجون

حنّت فباطنها قلوبٌ كلّه وبكت فظاهرُها الجميع عيون[1]

وكما كان ابن نباتة مولعاً بالتورية.. بارعاً في استخدامها، كذلك كان مولعاً بالإيداع وهو أن يودع بيتاً من شعر غيره أو نصف بيت أو ربع بيت بعد أن يوطئ له توطئة تناسبه بحيث يظن السامع أن البيت بأجمعه له، وكان ابن نباتة في هذا اللون من البديع نسيج وحده طبقاً لمقولة ابن حجة الحموي في خزانته. فقد عمد في إحدى مثانيه عن الناعورة إلى إيداع نصف بيت من شعر المتنبي وهو قوله [أنا الغريق فما خوفي من البلل] وبيتا ابن نباتة هما:

يا ربّ ناعورة غنت لنا وبكت كحالة الصبّ بين اليأس والأمل

قالت.. ودمعُ أخي العشاق يتبعها: [أنا الغريق فما خوفي من البلل][2]

وحالة الناعورة هنا في غنائها وبكائها كحالة الصب العاشق.. إنه يتقلب بين اليأس والأمل، فهو يبكي تارة عند الإحباط، ويغني أخرى عند الاغتباط.

ثمة ثلاثيتان متقاربتان في معناهما، يتحدث في الأولى عن مشاركته للناعورة في البكاء والحنين، فهي تحن إلى ماضي شبابها أيام كانت عودا زاهرا في بستان، وهو يئن من سقام الغرام والبعد عن محبوبته.. فيشكو لها، ولا بدّ للمفطور من سامع ذي مروءة يبثّه شكواه لعله يجد عنده حسن المواساة أو طيب السلوى، أو يتوجع مثله على ما أصابه. يقول ابن نباتة:

وناعورة كانت قضيباً وأصبحت إلى القضب شوقاً كالحماة تسجع

شكوتُ لها ضر الغرام.. وحالها كحالي بكاء أو حنيناً يُرجِّع

ولا بدّ من شكوى إلى ذي مروءة يواسيك أو يسليك أو يتوجع

أما الثانية فمجمل القول فيها أن الناعورة والشاعر، كلاهما يعاني الأسى منذ عهد بعيد، لقد تعلمت سجع الحمام على أيكها، وتعلمت من الشاعر فن البكاء على أحبابه. يقول:

ناعورة نشأة على عهد الأسى مثلي فما تنفكَ ذاتَ توجُّع

كانت قضيباً قبل ذلك يانعاً في أيكة نبتت بإثرة موضع

ناح الحمام بها وأبكاني الأسى فتعلمت نوح الحمام وأدمعي[3]

(1) ديوان ابن نباتة، ص538.

(2) ديوان ابن نباتة، ص425.

(3) ديوان ابن نباتة، ص315.

ذلكم هو ابن نباتة المصري في حديثه عن نواعير حماة، لقد جمع بين فن الصناعة وروعة البداعة، وكان في صنيعه محسناً.. وفي بديعه متقناً، وكفى حماة أن تميس جمالاً وجلالاً على لهاة الشاعر المصري الذي قال فيها وفي مليكها المؤيد أبي الفداء:

أمـــا حمـــاة فعـــيش ســـاكنها صـــفو.. وكـــل زمانهـــا سَـــحَرُ

إســـكندرُ الأيـــام مالِكُهـــا بدلـــيل أن زمانَـــه الخَضِـــرُ(1)

وبعد:

ذاكم هو حديث النواعير في تراثنا العربي الزاهر، وهو غيض من فيض، وقليل من كثير، ولكن هذا الفيض.. وهذا الكثير غير مجموع في كتاب، ولكنه منثور.. متفرق شذر مذر في كتب الأدب والمختارات والرحلات ودواوين أهل الشعر من مطبوع ومخطوط، وضمّ هذه المتفرقات غير يسير، ويحتاج إلى قدر من التقصي والبحث للعثور على مقولات الشعراء في النواعير قديماً وحديثاً. ولعل شعراء العهدين الأيوبي والمملوكي كانوا أكثر الشعراء إثارة وتفنناً في تكوين صورهم الفنية، وتلوينها بالمحسنات البديعية.. وما أقدرهم على ذلك. غير أن شعراء حماة لهم صولات وجولات في هذا الميدان، وما من شاعر حموي إلا وله في النواعير شعر مسموع، وصفاً أو ذكراً، محاورة أو مناجاة، والحديث عنها طويل وهو بالتأكيد ذو فتون وشجون.

أما كتّاب الغرب وشعراؤه الذين خلبتهم نواعير حماة فقد كتبوا عنها فرائد من بيانهم، وقد علمت مؤخراً أن أحد الفرنسيين قد جمع ما قاله شعراء العربية في النواعير.. وربما ظهر كتابه قريباً. ولا يخفي أحد السويسريين وهو فيليب بندل دهشته من مشهد النواعير وصوتها الغريب فيقول: تقوم هذه النواعير بالإيقاع المنسق لحياة السوريين، فهي تتكلم بلغة الأبدية البسيطة لتروي قصة حياة عظيمة لهذه البلاد المدهشة، ثم يقول: يقف السائح فجأة وهو مأخوذ بدوار التاريخ، فالعالم هناك في عريه الأزلي، ففي الجنوب هذه دمشق. وليس بعيداً عن تركيا تقوم حلب العظيمة.. وفي الشرق هناك الصحراء المترامية التي تتحول فتصبح واحة في تدمر.. وعلى أطراف خط الطول جنوبي البلاد هناك بصرى..، لكن الدفق والنغم الداخلي الحقيقي من سورية الخالدة فهو من حماة التي تضرب على وتر ألحان هذا الدفق الفياض، فهي تترنم بمزامير خفايا ثقافتنا، وهي تردد من غير أن تتوقف أبداً تاريخ الإنسان.. النواعير كما يقول "بندل" علامة الاستمرارية، والجو بجوارها يوحي بالسلام الدائم.

إن الدهر يدور، وإن النواعير لتدور، وكلاهما خالد إلى الأبد، وفي كل دورة يبزغ نجم، ويغرب آخر، والنور الضئيل المنبعث من قنديل في محراب الأزل سيظل رمز عطاء لا ينفد، يصل الأول بالآخر، والحاضر بالغابر.. إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

***

(1) ديوان ابن نباتة، ص247.

أهم المصادر والمراجع:

1 ـ أساس البلاغة: محمود الزمخشري (538)هـ ـ تحقيق عبد الرحيم محمود ـ طبعة مصورة (1982)م.

2 ـ الأنوار ومحاسن الأشعار: علي بن محمد العدوي الشمشاطي ـ طبعة الكويت 1977م.

3 ـ بدائع البدائه: علي بن ظافر الأزدي (613)هـ ـ تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ـ طبعة مصورة ـ بيروت (1992).

4 ـ ديوان ابن الرومي (ج3) ـ تحقيق حسين نصار ـ مطبعة دار الكتب (1976)م.

5 ـ ديوان ابن نباتة المصري: الطبعة الأولى ـ مصر 1905م.

6 ـ الشوقيات (ج2): أحمد شوقي ـ الطبعة المصرية القديمة.

7 ـ معجم الأدباء (ج13): ياقوت الحموي (626)هـ ـ دار المستشرق، بيروت، بلا تاريخ.

□□□

نَظَرات في كتاب (جناية سيبويه)

د.نبيل أبو عمشة*

أولاً: المقدّمة.

***ليس** الغرض من هذه النظرات مصادرة حقّ الآخرين في الكتابة أو النقد، ولو كان المنتَقَدُ قواعد اللغة، أو اللغة نفسها، فالعربيّة لغة هذه الأمّة، وأهمّ مقومات بقائها؛ حظيت عند الأوائل بما لم تحظ به لغة أخرى، ومن حقّ أبنائها في كلّ زمان أن يقولوا فيها ما يعتقدون أنّه الخير والصلاح لها، فهم أهل مكّة، وهم أدرى بشعابها.*

بيد أنّ الناظر في أمرِ مَن يدّعون النقد والإصلاح تدخله الريبة فيما يكتبون، وينازعه الشك في أنّ أهل مكّة اليوم -إن كانوا من أهلها حقّاً- ما زالوا يعرفون شعابها، أو يعرفون مكّة نفسها.

ولا ريب أنّ الجهل بأمر هذه الشعاب فيه من الخطر ما فيه، وأقلّ ذلك أنّه يفضي إلى ضرب من العشوائيّة والتيه، هذا إذا أحسنّا الظنّ بهم وبما يصنعون، وإلاّ فإنّ أمراً قد دُبّر بليل، والغرض ممّا يلهثون وراءه لا يخفى على أحد، فالتخلص من العربيّة وقواعدها، وإحلال العاميّات محلّها مقدّمة لمحو أبرز معالم شخصيّة الأمّة، وقطع حاضرها عن ماضيها، وجعلها جسداً واهناً لا طاقة له على الصمود أو البقاء تمهيداً للإجهاز عليها.

وبين أيدينا نموذجٌ ممّا يكتبه هؤلاء، تجاوز فيه المؤلف حدود النقد إلى الهدم والاجتثاث.

وما كان هذا الكتاب ليستحق الردّ لو نظرنا إلى ظاهره، وهو نقد النحو العربيّ ممثلاً بسيبويه، ففيه من التهافت ما يغني عن الردّ، وقديماً قالوا "الرديء لا يساوي حمولته"، بيد أنّ مراميه أبعد من ذلك، وهو ما سيظهر للقارئ بجلاء.

---

* أستاذ مساعد في كلية الآداب، جامعة دمشق.

ثانياً: البحث:

هــذا الكتاب الذي سمّاه صاحبه "جناية سيبويه"[1] تعدَّدت غاياته، وأقربُها نقد النحو العربيّ، إن جاز لنا أن نسمّي ما جاء فيه نقداً.

والظاهر أيضاً من عنوانه أنّ مؤلّفه لا يقرّ بتسميته نحواً عربيّاً، ولذا عزاه إلى سيبويه، مع أنّه لم يطّلع على كتاب هذا الأخير ولا وقف على شيء من كلامه، وأغلب الظنّ أيضاً أنّه لم يطّلع على مصنفات النحويين ولم يجاوز مقدّمات بعضها في أحسن الأحوال.

ومهمــا يكــن فــإنّ الــنحو الذي أراد الكاتب نقده، وبعبارة أدقّ هدمه واطّراحه، ليس هو تلك الأصــول التــي بنى عليها النحاة قواعدهم، ولا منهجهم في بناء القاعدة، فهذا ما لا طاقة له به، بل اتجه –وهذا كلّ ما لديه– إلى ما يمكن أن نسميه نماذج من التطبيق الإعرابي، يقف المرء عليها في كتب اللغة العربيّة التي صُنّفت لأغراض تعليميّة، ولا سيّما الكتب المدرسيّة، وإلى بعض مصطلحات الإعراب التي استقرّت عند المتأخرين والمعاصرين ممّا يصاحب عادةً مثل تلك النماذج، ظنّاً منه أن هذا هو نحو سيبويه أو النحو العربيّ.

ولقــد اصطنع المؤلّف في إطلالته شيئاً من الحياء، فأسرّ أنّه كان متردّداً في نقد النحو، وينتابه الخوف "لأنّ السادة العلماء الأفاضل ومن بعدهم من النحاة قد ربطوه بالقرآن الكريم، فجعلوه كالقرآن لا يحقّ لأحد نقده أو معارضته"[2].

ولا يخفــى مــا فــي هــذا الــتردّد والخــوف من تكلّف، لأنّه –أي المؤلّف– يعلم أنّ ما كتبه المعاصرون في نقد النحو العربي وتوجيهه أكثر من أن يحاط به، ولم نسمع عن واحد من هؤلاء أنه استتيب أو طلب منه الرجوع عمّا كتب، ولعله يعلم أيضاً أنّ ابن مضاء القرطبي لم يتردّد قبله بألف ســنة، ولــم يعــتوره خوف حين نقد النحاة في كتابه المشهور "الردّ على النحاة" ولعلّه لم يَبْلُغه أن سيبويه تعرّض للنقد من قبل بعض النحويين كالمبرّد، وهو من مدرسته ومن أتباعه، ولا يخفى على أحد انقسام النحاة إلى طوائف ومدارس حتّى أُلّفت في خلافاتهم المطوّلات.

ولــو أنّهــم ربطــوا النحو بالقرآن لما انتهى إلينا شيء من هذا كلّه، ولما رأينا اجتراء بعض النحوييــن علــى القرّاء وقراءاتهم أحياناً فلم يسلم هؤلاء من النقد، ولم يتكلف منتقدوهم الورع. فلا داعي إذاً لهذا الذي تكلّفه إن كان ما يضمره خيراً للغة وقواعدها.

لكن من يمضي في قراءة المقدّمة –وهي الفصل الأول من الكتاب– يدرك من الوهلة الأولى أنّ الــرجل لا يبتغي نقداً ولا إصلاحاً، بل هدماً كاملاً، لا لقواعد العربيّة فحسب، بل للعربيّة نفسها، تلك اللغــة التــي مــا فتئ ينعتها بالقِدم، وأنّ "مفردات أجدادنا العرب القدامى غير كافية لاستيعاب كافة

---

(1) ألفه زكريا أوزون، وقد ذيّل هذا العنوان بعنوان آخر هو "الرفض التام لما في النحو من أوهام" وقد صدر عن دار الريس.

(2) جناية سيبويه: 13.

المسميات في أيامنا المعاصرة"[1]، ولذا -والدعوة له- لا بدّ من اعتماد اللهجات بديلاً لهذه اللغة، كما سيأتي بعد قليل.

ولا ريب أنّه كلام غريب لا يصدر إلاّ عمّن ينظر إلى اللغة على أنّها كائن جامد، وإلاّ فكيف يطلب من لغة أن تستوعب منذ نشأتها "كافة المسميات في أيامنا المعاصرة".

إنّ اللغة كائن حيّ، وهي في كل مرحلة من مراحل حياتها تستوعب بفضل من يتكلمون بها مسميّات عصرها، وإنْ مسّها شيء من الجمود أو الوهن فمِن هؤلاء وليس منها، ولعلّ ما في العربيّة من علائم الخصوبة يجعلها أكثر اللغات قدرة على استيعاب كلّ جديد.

وكان حريّاً به أن يشعر بشيء من الغيرة عندما يرى لغة كالعبريّة، وهي لغة غابت عن ساحة التخاطب أكثر من ألفي سنة، كيف استطاع متعلّموها أن ينهضوا بها ويجعلوا منها لغة تواكب العصر، ولعلّ الذي لا يعرفه المؤلف أن كتب النحو العربي كانت متكأً لهؤلاء في بناء قواعد لغتهم، فهل هذا مما جناه سيبويه على غير العربيّة أيضاً، أم أنّها وجدت قوماً يهتمون بلغتهم ويُعلون من قدرها، لأنها الرابط المتين لهم؟؟!! لا كالذي تلقاه العربية من أبنائها.

ومهما يكن فقد عرض الكاتب في المقدّمة الأسباب التي تدعوه إلى اطّراح قواعد العربيّة، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

1-إنّ هذه القواعد غير منطقيّة ولا عقلانية، طالباً من "السادة النحاة وعلماء اللغة أن يوسعوا صدورهم، ويشاركوه في قراءة الكتاب ليعرفوا إذا ما كانت قواعد لغتنا معقلنة أو منطقيّة" آملاً "أن يحكّموا عقولهم وضمائرهم"[2].

ولا بأس أن ننتظر حتى يلقي عصاه، فلعلّ قواعدنا، كما يزعم المؤلف، هي على الوصف الذي يراها عليه.

2-إنّ هذه القواعد "لم تستطع أن تؤدّي دورها المطلوب، بينما استطاعت لغتنا العريقة والجميلة!! أن تنتشر لتختلف اللهجات فيها"، وعليه فنحن لا نحتاج إلى "أن نتكلّم بلغة منمّقة مقعّدة" بل يكفينا اعتماد اللهجات، لأنّ الأذن تألفها، واللهجة المثلى التي ارتضاها المؤلف أمرها هيّن، إذ "يمكن لأي فرد عربيّ أن يفهم الحوار في الأفلام والتمثيليات والبرامج المصريّة، علماً أنّها تتكلم اللهجة المصريّة المحكيّة البعيدة كليّاً عمّا يسمّونه اللغة العربيّة الفصحى"[3].

ولا ريب أنّ دعوته إلى اعتماد اللهجات ليست الأولى، ولن تكون الأخيرة، والخوض في هذه المسألة هو من المعاد المكرور، لكنّ الذي غاب عنه، وربما عن غيره من أصحاب هذه الدعوة، أنّ

(1) المصدر السابق 15، وانظر 19، 22.
(2) المصدر السابق: 16.
(3) المصدر السابق: 16-17.

القواعد لم تكن في يومٍ من الأيّام سبباً في نشوء اللهجات، فلهجات العربيّة قديمة، عاشت وترعرعت قبل أن تولد القواعد. وأمّا لهجة الأفلام والتمثيليات المصريّة- ولكي لا نظلمه، فقد اختار لنا القديمَ منها -ففيها راحة للبال لا شك، لكننا لسنا بحاجة بعدها إلى لغة علم أو اقتصاد أو سياسة.. فنحن أمّة تفيض جوانحنا عاطفة، وما في هذه الأفلام قد يروي ما عندنا، وأمّا مَن لا هوى له في تلك الأفلام فلعلّ المؤلف سينتخب له لهجة أو لُغَيّة أخرى، وأفلاماً غيرها يميل إليها ذوقه وينهض بها لسانه!!.

3-إنّ تعقيد القواعد سببٌ رئيسيٌ لعدم انتشار العربيّة[1]:

ولا ندري علام استند الكاتب في مثل هذا الحكم، فكأنّه يستخفّ بعقل القارئ، لأنّ اكتساب اللغة لا يشترط فيه دَرْسُ القواعد وتعلّمها، وإلاّ فكيف يكتسب الطفل لغته، وكيف يكتسب العامل الأميّ غير لغته حين يقيم في بلدٍ آخر.

وإن سلّمنا بما يقول فكيف نفسّر انتشار العربيّة بعد الفتوح الإسلاميّة خارج جزيرة العرب على ألسنة من دخلوا الإسلام من غير العرب حتى قبل ظهور القواعد.

4-إنّ هذه القواعد لم يضعها العرب "لأنّ سيبويه كونه فارسي الأصل قام بوضع قواعد لأمثاله في ذلك الوقت كي لا يلحنوا في لفظ كلمات اللغة العربيّة"[2].

ومثل هذا الكلام تشتمّ منه رائحة العصبيّة المقيتة، ولا يصدر اليوم إلاّ عمّن لا يريد الخير لأمّته، وإلا فكثيرٌ من علماء اللغة والنحو والطبّ والفلسفة والدين والاجتماع وكثيرٌ من أدبائنا وشعرائنا ليسوا في أصولهم عرباً، فهل ننسلخ عنهم ونتبرأ من إبداعهم وإن كان بالعربيّة! ألم يذب هؤلاء في معين الثقافة العربيّة، فأصبحوا جزءاً من هذه الأمّة وتراثها!.

والفرق بين الكاتب الذي يبدي حرصه على عروبته وعروبة لغته وبين هؤلاء العلماء (الأعاجم) = أن الأول شديد الهزء بلغته وقواعدها، بل تراه يمسك بتلابيب أشعر شعرائها قديماً ليسخر من شعره ومن صوره الفنيّة[3]، أمّا هؤلاء الذين يهاجمهم فقد تغنّوا بالعربيّة وبُهروا بها، ورأوا فيها سحراً، ألم يستمع إلى ابن جنّي- وهو العالم اللغوي الروميّ الأصل الذي بهرت آراؤه في اللغة المعاصرين- وهو يقول: "إنني إذا تأملتُ حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدتُ فيها من الحكمة والدقّة والإرهاف والرقّة ما يملك عليّ جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر"[4].

ثمّ من ذا الذي يصدّق أنّ رجلاً بمفرده كسيبويه له مقدرةٌ على وضع قواعد للغة مترامية الأطراف كالعربيّة، وما من عذر للكاتب إلا جهله بتاريخ النحو العربي ومعرفة المراحل التي مرّ بها حتى انتهى إلى سيبويه، ولعلّه لو تصفح كتاب هذا الأخير لعرف أسماء بعض العلماء الذين

---

(1) المصدر السابق: 15، 23.

(2) المصدر السابق: 18.

(3) المصدر السابق: 19 وما بعدها.

(4) الخصائص لابن جني 47/1.

صيغت على أيديهم قواعد العربيّة.

ومن يصدّق أيضاً أنّ كتاب سيبويه وضع للأعاجم كي لا يلحنوا في لفظ الكلمات، أم تراه يظنّه من كتب (لحن العامّة)، ونعذره مرّة أخرى لأنّه كما أسلفت لم يطّلع على هذا الكتاب ولا على كتب لحن العامّة، ولا يعرف شيئاً عن مضامينها.

5-القرآن الكريم لم يكن يتّبع قواعد سيبويه، أو بعبارة أخرى وهي له أيضاً: لم يخضع لقواعد سيبويه[1].

وسوف ننتظر أيضاً ما كتبه في الفصول اللاحقة لنرى إن كان لديه برهان ما يقول.

6-إنّ قواعد العربيّة تقوم على الشكل والاهتمام بحركات أواخر الكلمات، دون الالتفات إلى المضمون.

ولم يسأم الكاتب من تكرار مثل هذا الكلام في أكثر صفحات كتابه[2]، ويكفي أن أسوق ههنا مثالاً واحداً يستبين منه قصده، وذلك قوله: "عندما رصد سيبويه وأتباعه كلام العرب كقولهم: "في القوم عالمٌ" وجدوا "عالم" مرفوعة فلم يكن لهم خيار واعتبروها مبتدأ، وهكذا تتوالى التخريجات التي تعتمد الحركة الأخيرة للكلمة لا المعنى، وتعتمد الوهم لا الحقيقة". ولمّا كانت هذه الحركات خالية الدلالة عنده أعلن بما يشبه الصياح إنّه "ليستوي عندي إذا قلنا: كان أحمدُ فائزاً، أو قلت: كان أحمدَ فائزٌ. أو قلت: كان أحمدُ فائزٍ، أو قلت: كان أحمدَ فائزٍ، ولا حاجة إلى رفع أو نصب أو جرّ "[3].

ولا يخفى أنّ الرجل ههنا دلّ على خبيئة نفسه ولم يستطع إخفاء ما يضمره من تجاوز هدم القواعد إلى هدم اللغة نفسها، لأنّ الحركات هي صنع المتكلّم لا النحويّ، ونحن لا يسعنا إلاّ أن نقبل منه قوله "ليستوي عندي"، فهو أمرٌ يخصّه وحده، وإلاّ فاللغة أكثر منطقيّة من هذه الفوضى التي ينادي بها، لأنّ حركات الأواخر لم تكن في يومٍ من الأيام أصواتاً تزيّن بها الألفاظ بل هي دوال أو أدوات يُتوصّل بها إلى فهم مقاصد الكلام، فالرفع عند العربيّ -لا المؤلّف- علامة الإسناد (الفاعليّة والابتداء) والنصب علامة الفضلة (المنصوبات) والجرّ علامة الإضافة أو وجود حرف جرّ.

ولو كان الشكل أو حركة الأواخر سيطرا على أذهان النحاة ما وجدناهم يفرّقون بين أنواع المنصوبات، ويقولون: حال وتمييز ومفعول مطلق ومفعول لأجله ومفعول به ومفعول فيه.. وهي تقسيمات قوامها المعنى لا غير، ولما فرّقوا بين المرفوعات، وقالوا: مبتدأ وخبر وفاعل، ولما فرّقوا بين مجرورٍ بالحرف أو مجرورٍ بالإضافة.

ولو كانت حركة الأواخر هي التي صنعت الفكر النحوي لوجدنا النحاة يسلّمون بهذا الشكل لا يحيدون عنه، ولما احتكموا إلى المعنى، ولا أخذوا بقياسٍ أو سماع، نعم لو سلموا به لما اختلف

---

(1) جناية سيبويه: 15، 22.

(2) انظر مثلاً: 13، 69، 7، 96.

(3) انظر مثلاً: 13، 69، 7، 96.

حكمهم على الجار والمجرور في الآيات ﴿وما ربُّك بظلاَّم للعبيد﴾ [فصلت: 46]، و ﴿ما اتخذ الله من ولد﴾ [المؤمنون: 91]، و ﴿ هل من خالق غير الله﴾ [فاطر: 3]، و ﴿ما جاءنا من بشير﴾ [المائدة: 19].

فالألفاظ الواقعة بعد أحرف الجر ههنا مجرورة، بيد أنّ النحاة لم يكتفوا بهذا الشكل وحركة الأواخر، بل أدركوا بالفطرة اللغويّة السليمة التي يفتقر إليها المؤلف أن أحرف الجر هذه لم تؤدّ معاني خاصّة بها كما هي الحال عليه مع حروف الجر، بل جيء بها لضربٍ من التوكيد فحكموا – من جهة المعنى –على (ظلاّم) بأنّها خبرٌ لـ (ما) العاملة عمل (ليس)، وعلى (ولد) بأنّها مفعول به، وعلى (خالق) بأنها مبتدأ، وعلى (بشير) بأنها فاعل... ولو كان الشكل معوّلهم لما بحثوا عن مواضع هذه الألفاظ أو عن وظائفها في سياق جُمَلها.

ولا شكّ أنّ هذا الذي سمّاه الكاتب شكلانيّة القواعد هو الذي جعل سيبويه عنده من الجناة مع أنّ هذا الأخير بريء مما رُمي به، ولو تصفحنا كتابه لوقفنا على ما لا يحصى من الشواهد التي تظهر أنّه بنى قواعده على المعنى لا الشكل، ولعلّ مثالاً واحداً من كتابه يثبت ذلك ويجعلنا نتساءل بعده عن الجاني الحقيقي.

قال سيبويه معلقاً على بيت امرئ القيس:

ولو أنّما أسعى لأدنى معيشة ... كفاني ولم أطلب قليل من المال

"فإنما رفع [أي قليل] لأنّه لم يجعل القليل مطلوبه، وإنّما كان المطلوب عنده الملك، وجعل القليل كافياً، ولو لم يُرِد ذلك ونصب فسَد المعنى"[1].

والذي أراده سيبويه ههنا أنّه لا يصحّ أن تجعل كلمة (قليل) من باب التنازع، بحيث تكون مطلوبة للفعلين المتقدّمين (كفى) و (أطلب) فيصلح فيها الرفع على الفاعليّة للأول، والنصب على المفعوليّة للثاني، لأنّ الشاعر –وهو ملك– لا يطلب القليل بل المُلْكَ الذي ضاع منه، أمّا المال فيكفيه منه القليل، ولذا وجب أن تكون كلمة (قليل) مرفوعة على أنها فاعل (كفى)، ولو نصبت على المفعوليّة لـ أطلب فسَد المعنى.

ولا ريب أنّ المؤلف سيشعر بشيء من الخيبة لأنّ تفكير سيبويه لم يجاوز المعنى، وبنى ما بناه عليه وحده.

هذا ما عرض له مؤلّف الكتاب في فصله الأول، أمّا في الفصول اللاحقة فقد شرع فيما يمكن أن يسمّى نقداً جزئيّاً تفصيلياً لقواعد العربيّة.

ولمّا كان تتبّع جميع ما في الكتاب يُثقل على القارئ رأيت أن أقتصر على الفصل الثاني لأنّ ما فيه يكفي لإظهار قصده، والفصول اللاحقة ما هي إلاّ تكرار. ويبدو لي أيضاً أن المؤلف زاده من

---

[1] كتاب سيبويه: 79/1.

العربـيّة قليل، لكنّ تملّكته شهوة الشهرة بالمخالفة والردّ، وظنّ أنّ أسلوب الخطابة، والهزء بالقواعد وأهلهـا، والإكـثار مـن العجب والاستغراب والاندهاش، قد يلقى صدى عند قارئ استخف به أيّما استخفاف، لكنه كان واهماً فما جاء به ما هو إلاّ زيف لا يسلم عند أدنى نظر، وإن دلّ على شيء – سوى ما يضمره– فإنه يدل على جهلٍ بالعربيّة وقواعدها.

2-الفصل الثاني:

ســمّاه المؤلف "الكلمات والجمل"، تناول فيه بالنقد: الكلمة، الجملة الاسميّة (الأفعال الناقصة!!، الأحـرف المشـبهة بـالفعل)، الجملـة الفعلية (الأفعال حسب زمن وقوعها، حسب اكتمالها، حسب مفعولهـا، حسـب تجـرّدها، الأفعال المزيدة، حسب صرفها، حسب صحّتها، حسب فاعلها، حسب إعرابها، الفاعل).

*اعتراضات المؤلّف في الميزان:

أولاً: الجملة الاسميّة:

1-مصطلح "الجملة الاسميّة: فيه نظر:

يـرى الكاتـب أنّ الجملة الاسميّة يجب أن يقتصر مفهومها على المعتقدات أو الحقائق العلميّة الثابـتة التـي لا تتبدّل بتبدّل الزمن، مثل (الأرض كرويّة) و (الله عظيم)، أمّا قولنا (الطفل سعيد) و (زيـدٌ قـويّ) فلا يجوز أن يسمّى جملة اسميّة، لأنّ "مثل هذا التركيب يغيب عنه تأثير الزمن ويفيد الديمومـة والثـبات؛ إذ لا يعقل أنّ الطفل كان سعيداً، وهو سعيدٌ الآن، وسيبقى سعيداً في المستقبل، وهذا لا ينطبق على صفات البشر"، وعليه "فمصطلح الجملة الاسميّة من حيث الدلالة والمعنى يحتاج إلى إعادة نظر"[1] .

وهـذا الذي انتهى إليه هو من السذاجة بمكان، إذ لا يمكن لأحد أن يحكم على تلك الجمل التي سـردها، من حيث زمنها ودلالتها، بمعزل عن السياق، أي لا بد أن تكون ضمن كلامٍ يفهمه المتكلّم والسـامع، وعلـيه فـإنّ ما توَهّمه من غياب الزمن في قولنا "الطفل سعيد" غير صحيح، لأنّ زمن الجملة مفهوم عند المتكلّم والسامع، وأنا حين أقول لمَن هو أمامي: "السماء صافية" لا أقصد البتّة أنها كانـت صافية وأنّها ستبقى إلى ما شاء الله كذلك، بل سيفهم مني، بالمشاهدة، أنّها لحظة راهنة، هي زمن التكلّم، طال أو قصر.

ولعـلّ الذي دفعه إلى توهّم الديمومة والثبات في قولنا "الطفل سعيد" اعتقاده أنّ الصفة المشبهة "سـعيد" و "قوي" تدلّ على الديمومة– هذا إذا أحسنّا الظنّ به وأنه سمع عمّا يسمّى بالصفة المشبهة– وهو اعتقادٌ غير صحيح، لأنّ من الصفة المشبّهة ما هو صفة عارضة، مثل "عطشان" و "شبعان" و "فـرِحٌ" و "سـعيدٌ" ومنها ما هو ثابتٌ أو كالثابت، والثبوت أيضاً أمرٌ نسبي، فقد يلازم صاحبه، وقد

---

[1] حناية سيبويه: 26-27.

ينفك عنه، وهذا ما عناه الرضيّ الأستراباذي حين قال: "الصفة المشبهة ليست موضوعة للاستمرار في جميع الأزمنة"[1].

وأغلب الظن أنّ حكم الكاتب على مثل هذه التراكيب بعدم الصحّة، لخلوها من الدلالة على الحقائق، وبالتالي فإنّ إطلاق مصطلح (الجملة الاسميّة) عليها خطأ=أمرٌ تسرّب إليه من الإنكليزية التي تخلو قواعدها من هذا المصطلح وتستخدم ما يسمّى "المضارع البسيط" للدلالة على الحقائق الثابتة والمعتقدات، فرأى حينئذٍ أنّ إلباس العربيّة هذا اللبوس فيه نقدٌ أو إصلاحٌ للقواعد.

والحقّ ما عليه نحاة العربيّة من أنّ الجملة الاسميّة هي التي صدرها اسم، سواءٌ دلّت على حقيقة ثابتة أم متغيّرة، وأمّا مسألة الزمن فيها فشيء مستفادٌ من "الخبر" وطبيعته الاشتقاقيّة غالباً، ومستفادٌ قبل كلّ شيء من السياق والقرينة.

2-لا يجوز تعدّد الخبر:

اعترض الكاتب على مسألة تعدّد الخبر، لأنّ الخبر الأوّل "قام بالمهمّة" "والاسم بعده فقد وظيفته، فلم يعد يخبر عن المبتدأ"[2].

ولا وجه لهذا الاعتراض، وهو اعتراضٌ قديم قال به بعض النحاة[3]، لأنّ الخبر إنّما هو حكمٌ يطلق على المبتدأ، ومن المقبول عقلاً أن يطلق على الشيء أكثر من حكم[4]، فنقول مثلاً: (بلدنا زراعيٌّ، صناعيّ) و (عنترةُ فارسٌ شاعر).

ثمّ إنّ الخبر وإن تعدّدَ لفظاً يظلّ واحداً من جهة المعنى[5]، فقولنا (بلدنا زراعي صناعي) أي: بلدنا جامعٌ لصفات مختلفة، وكذا المثال الذي بعده.

3-لا يجوز أن يتوالى مبتدآن:

فإذا قلت "المدينة شوارعها نظيفة" لم يجز لك أن تدّعي أن "المدينة" مبتدأ، وأنّ "شوارعها" مبتدأ أيضاً، "إذ كيف نسمح لأنفسنا أن نسميه [أي شوارع] مبتدأ ولم نبدأ به"[6].

ومثلُ هذا الكلام ينمّ عن ضعف الكاتب في فهم طبيعة الجملة الاسميّة، والعلاقة بين أجزائها، لأنّ المبتدأ في العربيّة لا يشترط فيه التقدم أو السبق دائماً وإن كان هو السابق من حيث المرتبة، بل هو المسند إليه الذي لم يتقدّمه عامل، ويؤلّف مع الخبر جملة اسميّة.

والجملة التي توقّف عندها الكاتب هي من هذا النوع، إلاّ أنّها -في مصطلح النحاة- جملة

---

[1] شرح الكافية لرضي الدين الاستراباذي 431/3.

[2] جناية سيبويه: 28.

[3] انظر في هذه المسألة: الارتشاف لأبي حيان 1137/3، ومُغني اللبيب 562، والمساعد لابن عقيل 242/1.

[4] النحو الميسر 247/1.

[5] شرح المفصل لابن يعيش 99/1.

[6] جناية سيبويه: 28.

كبرى تداخل إسنادها، ويعنون بالكبرى تلك الجملة التي يكون صدرها مبتدأ أو ما أصله مبتدأ، وخبرها جملة لا مفرد، فيتحصّل فيها حينئذٍ إسنادان، لا إسنادٌ واحد.

ففي المثال السابق أسند المتكلّم "نظافة الشوارع" إلى "المدينة"، فالمدينة مسندٌ إليه مبتدأ، ثمّ أسند النظافة إلى الشوارع، فالشوارع أيضاً مسندٌ إليه، مبتدأ.

ولو تأملنا هذه الجملة الكبرى لرأينا أنها في الأصل جملة واحدة صغرى، لا مركبة، وهي: شوارعُ المدينة نظيفة، لكن المتكلّم قدّم من أجزائها ما هو موضع اهتمام عنده، وهو "المدينة"، وتقديمُ ما يعتقد المتكلمُ أهميته فاشٍ في اللغة الإنسانية لم تنفرد به العربيّة، فأصبحت الجملة "المدينة شوارع نظيفة"، وهي جملة مفككةٌ لا رابط بين أجزائها، فأُصلحت بالضمير (ها)، فتداخل إسنادها، وسمّاها النحاة جملة كبرى توالى فيها مبتدآن.

فالمسألة إذن لا تقوم على سبقٍ لفظي، بل هي علاقات إسناديّة قصد إليها المتكلّم، وليس للنحويّ إلاّ أن يصفها.

وحتّى لو سلّمنا بشرط التقدّم أو السبق الذي أراده الكاتب –وهو سبق لفظيّ شكلي– فإنّه متحقق في هذه الجملة الكبرى المكوّنة من جملتين، فكلٌّ من المبتدأين فيها هو المتقدم في جملته، والجملتان هما:

أ-المدينة شوارعها نظيفة.

ب-شوارع المدينة نظيفة.

4-لماذا المبتدأ اسم وليس فعلاً؟

"وماذا سيكون الفرق؟ أمورٌ لا يصح المنطق إلاّ برفضها من أساسها أصلاً"[1] ولسنا ندري عن أي منطق يتحدّث، بل لسنا ندري إن كانت القواعد غايته أم اللغة نفسها، ولا يسعنا إلاّ أن نذكّره مرّة أخرى أنّ المبتدأ في كلام العرب هو ما يجري الحديث عنه، ولذا سمّاه النحاة مسنداً إليه أو محكوماً عليه، أو مُحدَّثاً عنه، وألفى هؤلاء بالاستقرار أنّ هذه الوصاف لا تكون إلاّ للاسم، أمّا الفعل فقد قادهم الاستقراء أيضاً إلى أنّه الجزء الذي يحمل الفائدة ويُخبر به عن المبتدأ أو يُحكم به عليه، فإذا قيل "زيد قام" فإننا بذلك إنّما نخبر عن (زيد) بالقيام، فزيد هو المبتدأ لأنّه المخبر عنه، و (قام) هو المخبر به وهو محل الفائدة ولذا سميّ خبراً، ولا أظن الفرق بينهما يخفى على ذي بصيرة.

ثمّ إنّنا لو سلّمنا بما يدعو إليه المؤلّف، وهو أن يكون المبتدأ فعلاً لآل الأمر إلى نتيجة حتميّة، وهي أنّ هذا المبتدأ (الفعل) لن يكون بحاجة إلى خبر، لأنّ الفعل في حدّ ذاته خبر لأنّه مُحَدَّث به، ثمّ إن هذا المبتدأ (الفعل) لا بدّ أن يكون له فاعل– ولا أدري إن كان المؤلف يقبل ذلك أم أنه سيفرغ الفعل من فاعله أيضاً. ومهما يكن فسوف ننتهي إلى جملة فعليّة، تسمّى عنده مبتدأ وخبراً.

---

(1) المصدر السابق: 29.

ونسأله بعد ذلك: إذا كان الفعل مبتدأ فأين الخبر؟ ثمّ كيف نسميّه مبتدأ وهو يلبس ثوب الخبر؟

وإذا كان المبتدأ فعلاً فما الحكمة من استعمال العرب الجملة الاسميّة في كلامهم وما الفرق بين الجملة الاسميّة والفعليّة... أسئلة نترك للمؤلف وحده أن يجيب عنها.

5-لماذا يعلّق النحاة شبه الجملة بمحذوف تقديره "كائن" أو "موجود"؟

عندما نقول "الطفل في المنزل" "لماذا لا يكون الجارّ والمجرور متعلقين بخبر محذوف تقديره "مسجون" مثلاً أو "حزين" أو "سعيد" في البيت، أو غير ذلك من التأويلات التي تبقى احتمالاتها قائمة مثل "كائن" أو "موجود""[1].

كذا قال، وهو كلام لا تستسيغه حتى العوامّ، وفيه دلالة بيّنة على أنّه لا يعرف من أساليب العربيّة في الحذف وطرائق تعبيرها شيئاً:

وبيان ذلك أن من عادة العرب أن يحذفوا من الجملة ما هو مفهوم عند السامع، ولا سيّما إنّ كان هذا المحذوف دالاً على مطلق الوجود، ولذا نراهم يقولون (لا شكّ في ذلك) فيفهم السامع بلا عناء أنّ المراد: لا شك (موجود) في ذلك. ويقول العربي: الرجل في الدار، فيفهم السامع أيضاً أن المراد: (موجودٌ) في الدار، وقد سمّى النحاة هذا الخبر الملتزم حذفه (كوناً عامّاً أو مطلقاً)، لأنّه لا يتعلّق بذكره فائدة، ومنه قول جرير:

لولا الحياء لهاجني استعبارُ

فحذف خبرَ المبتدأ بعد (لولا) لأنّه كونٌ مطلق، ولو قال: لولا الحياء موجود، لكان حشواً لا فائدة فيه.

أمّا إذا أراد العربي أن يخبر عن صفة خاصّة كنوم الرجل في داره قال: الرجل نائمٌ في الدار، ملتزماً ذكر الخبر، وإذا أراد أن يخبر عن مرض الطفل قال: الطفل مريضٌ، بلا حذف أيضاً، وإذا أراد أن يخبر أن هذا الطفل مريضٌ، وهو في داره، قال: الطفل مريضٌ في الدار.

وقد سمّى النحاة هذا الخبر الملتزم ذكره (كوناً مقيّداً) لأن السامع لا يُدْركه إلاّ بذكره. وعليه فإن تعليق شبه الجملة بمحذوف تقديره كائن أو موجود لا يكون إلاّ إذا دلّ الخبر على مطلق الوجود، أمّا إذا كان شيئاً مخصوصاً لا يفهم إلاّ بذكره كالمرض والنوم والجلوس والقعود والحزن فلا يجوز حذفه البتّة وعليه فثمة فرق لا يخفى على أحد بين (الطفل في المنزل) و (الطفل سعيدٌ في المنزل)[2].

وما توهمه الكاتب أنّ مسجون وحزين وسعيد هي بمنزلة كائن أو موجود إنّما هو تخليطٌ وعبث تنأى عنه ألسنة العرب وأسماع العقلاء من البشر.

---

[1] المصدر السابق: 29.

[2] انظر في هذه المسألة: أمالي ابن الشجري 905/2، وشرح التسهيل لابن مالك 276/1، ومغني اللبيب 360.

6-(ماذا) جملة!!

لفت الكاتب، على وجه العجب، نظر قارئه إلى أنّ بعض النحاة يعتبرون (ماذا) جملة اسميّة كاملة، مكونة من (ما) الاستفهاميّة و (ذا) التي هي اسم إشارة، ثمّ علّق ساخراً: "تأمّل عزيزي القارئ تلك البلاغة، وتأمّل الجملة التامّة التي استوفت شروط المبتدأ والخبر، وتأمّل المدلول العميق الذي يفهمه السامع عندما يقال له (ماذا) أو ما هذا؟"[1].

وقبل أن نستغرق في التأمل نعود إلى تذكير الكاتب أن تراكيب اللغة لا تصاغ في الفراغ، وأنّ لكلّ جملة سياقاً يجب أن تنتظم في سلكه، هذا أوّلاً.

والأمر الآخر الذي أخفاه الكاتب عن قارئه هو أنّ اسم الإشارة يجب أن يتلوه الاسم المشار إليه لأنّ اسم الإشارة مبهمٌ بذاته، لا يدلّ على محدّد، وهذا المشار إليه قد يكون غير مذكور في التركيب اللغوي، لأنّه مفهومٌ عند السامع، فحين يقول أحدنا لصديقه: ما هذا؟ فإنّ المتكلّم والسامع يعرفان الشيء المشار إليه، وبذلك تكون الجملة واضحة المعالم، تامّة، ذات مدلول، بل إنّ هذه الجملة أعرف من قولنا "مَن القادم؟" لأنّ المتكلّم ههنا يجهل القادم، بخلاف الأول، فإن المسؤول عنه حاضرٌ مُشَاهَد[2].

وتعمّد الكاتب أيضاً أن يحذف (ها) التنبيه التي تقترن عادة باسم الإشارة (ذا)، مع أنّ حذفها في مثل هذا التركيب، أي بعد (ما) الاستفهامية لا يكاد يُعرَف إلاّ في بيت أو بيتين التقطهما النحاة من شوارد الأشعار[3].

ثمّ إنّ قوله: "بعض النحاة يعتبرون (ماذا) جملة..." فيه إطلاقٌ وتعمية، لأنّ هؤلاء لا يعدّونها كذلك إلاّ إذا تعيّن أن تكون (ذا) اسم إشارة، وهو أمرٌ نادر أيضاً لم يقع إلاّ في بيت من الشعر أو بيتين[4] مسلّمين بأنّ (ماذا) أكثر ما تستعمل في كلام العرب مركّبة من (ما) الاستفهاميّة و(ذا) الموصوليّة، أو أنّها بتمامها اسم استفهام.

7-الأفعال الناقصة:

أقحم الكاتب الأفعال الناقصة في باب الجملة الاسميّة، ولا أدري إن كان هذا من قبيل السهو، أم أنّ عدّها من الجمل الاسميّة هو ضرب من الإصلاح والنقد!!

ومهما يكن فقد تناولها من زاويتين:

أ-تسميتها "ناقصة" أمرٌ غريب:

قال: "في التسمية أمرٌ غريبٌ فعلاً، يبينّه المثال (نام زيد) ففعل (نام) هنا تام، في حين أنّ فعل

---

(1) جناية سيبويه: 30.

(2) النحو الميسر 100/1.

(3) مغني اللبيب 395.

(4) المصدر السابق: 395.

(أمسى) في المثال (أمسى زيد) ناقص"[1].

والحق أنّ الغرابة تكمن في طريقته في مسخ الأمثلة ظنّاً منه أنّها تؤدّي إلى ما يرمي إليه من أنّ النحاة وهموا حين قسموا الفعل إلى تامّ وناقص، فما الفرق بين نام وأمسى في المثالين، وكلاهما -في اعتقاده- بمعنىً واحد. هذا إذا أحسنّا الظنّ به وأنه قرأ شيئاً ممّا قاله النحاة في الأفعال الناقصة لكنه لم يعِ كلامهم، وإلاّ فما انتهى إليه إنما هو محض افتراء وعبث، إذ لم يقل أيٌّ منهم إنّ (أمسى) في نحو هذا المثال الذي ساقه ناقصة، بل هي تامّة مكتفية بمرفوعها الذي هو فاعل لها، ومدلولها شيء واحد هو الدخول في وقت المساء، نقول: دخلنا دمشق وقد أمسينا، أي صرنا في وقت المساء، أمّا إذا جُعل معناها في الاسم المنصوب بعدها -وهو الذي غيّبه الكاتب أو غاب عنه- كانت ناقصة، فيقال حينئذٍ: أمسى زيدٌ مريضاً، وغالباً ما تتضمن في هذه الحالة معنى الصيرورة أو التحوّل.

فالفعل أمسى إذاً، شأنه شأن الأفعال الناقصة، له استعمالان: إذا تضمّن معنى الحدث كان تاماً، فيكتفي حينئذٍ بمرفوعه، وإذا كان الحدث لا يظهر إلاّ في الاسم المنصوب بعده، وهو الخبر، عُدَّ ناقصاً.

ب-ما في القرآن يخالف قواعد النحويّين:

فالنحاة زعموا أنّ الأفعال الناقصة ترفع اسماً وتنصب خبراً، ونحن "نجد أنّ القرآن الكريم قد خالف ذلك صراحة، حيث يقول عز وجلّ ﴿فسُبحانَ الله حين تمسون وحين تصبحون﴾ [الروم: 17]..".

فوقع الفعلان تامّين، خلافاً لما يزعمه النحاة، والسؤال بعد ذلك هو "هل لنا أن نعرف الفرق بين الفعل التامّ والناقص؟ وهنا نجد مَنْ يقول: مهلاً فهذا شذوذ، ولكلّ قاعدةٍ شذوذها، وأنا أقول له: هذا خروجٌ صريحٌ يا سيّدي وليس شذوذاً، شئتَ أم أبيتَ، وإنه ليستوي عندي إذا قلت: كان أحمدُ فائزاً، أو قلت: كان أحمدَ فائزٌ، أو قلتَ كان أحمدُ فائزٍ، أو قلت: كان أحمدَ فائزَ.."[2].

ولست أدري إن كان هذا الصراخ نقداً يستحق الردّ عليه، ومهما يكن فإن في كلامه سعياً إلى تغييب حقائق اللغة، ومحاولة لقتل القدرة التعبيريّة الهائلة للعربيّة، وفيه أيضاً تجاهلٌ، وربما جهلٌ بجهود النحويين في وصف أحوال هذه اللغة، ولا يخلو أخيراً من مسٍّ بلغة العرب، لغة القرآن الكريم وفصاحتها.

فما ذكره أولاً أنّ ما في القرآن مخالفٌ لقواعد النحاة، بدليل مجيء أمسى وأصبح وكان تامّةً = مبنيّ على مغالطة وجهالة، لأنّ قواعد العربيّة إنما شيّدت قبل كل شيء على النّص القرآني، والدارس لقواعد النحاة لا يداخله شكٌ في أنّ ما قام به هؤلاء النحاة ما هو إلاّ وصفٌ أمين للغة القرآن، ووقوعُ بعض الأفعال الناقصة تامّة مكتفية بمرفوعها في بعض استعمالاتها أمرٌ لا يقتصر

---

(1) جناية سيبويه: 30-31.

(2) المصدر السابق: 31-32.

على القرآن وحده بل هو شائعٌ في كلام العرب شعراً ونظماً، وهو أمرٌ عرفه النحاة قبل المؤلّف ورصدوه رصداً دقيقاً، وانتهوا بعد الاستقراء إلى أنّ الأفعال الناقصة تزول عنها هذه الصفة إذا استعملها المتكلّم متضمنةً معنى الحدث، دالّةً على معناها الأصلي الذي وضعت له، والنحاة كما أسلفت هم الذين وقفوا على أمرِ هذه الأفعال وتبيّنوا أحوالها، وساقوا من الشواهد ما يدلّ على ذلك، وهي شواهد لا شذوذ فيها إلاّ في مخيّلة المؤلّف، بل هي من تمام القاعدة، فانقسام (كان) إلى تامّة وناقصة شيء يعود إلى طبيعة استعمالها في السياق، وهو ضربٌ من الاتساع في التعبير الذي اتسمت به العربيّة، وانقسام (كان) إلى هذين القسمين لا يختلف عن انقسام (رأى) إلى بصريّة تتعدّى إلى مفعول واحد، وقلبيّة تتعدّى إلى مفعولين، ولا يختلف أيضاً عن قولهم إنّ (جَعَل) تستعمل بمعنى صيّر فتتعدّى إلى مفعولين، وبمعنى (أنشأ) فتكون فعلاً ناقصاً من أفعال الشروع، وبمعنى (ظنّ).. وبمعنى (وجَدَ)... ومثل هذا كثيرٌ في العربيّة، وهو دليلُ غِنى في وسائل التعبير، لا الشكل.

ولو سلّمنا بمخالفة القرآن لما في القواعد لانتهينا إلى مخالفة القرآن نفْسَه، لأنّ هذه الأفعال الناقصة استعملت في القرآن ما يزيد على ألف مرّة، منها ما وقعت فيه ناقصة، وهو الأكثر، ومنها ما وقعت فيه تامّة اكتفت بمرفوعها[1]، وعليه فإنّ هذه الأفعال –سيقودنا إليه المؤلف– استعملت بشكل عشوائيّ، مرّة تكتفي بمرفوعها، وأخرى لا تكتفي به بل تحتاج إلى ما يتمّم معناها، وهو المنصوب بعدها، وهكذا فاللغة العربيّة عبثيّة، وإذاً يجب أن نستبدل بها لغة أخرى (إفرنجية)!!.

أمّا تساؤله عن الفرق بين الناقص والتام من الأفعال فجوابه أنّ مبتدئاً لو سمع قولنا (بات الرجل في الفندق) وقولنا (بات الطريق معبّداً) لأدرك بفطرته الفرق بين الفعلين، وما ذكره أخيراً من أنّ الحركات لا قيمة لها، وإنّه ليستوي عنده... أمرٌ يعنيه وحده، كما قال.

8-الأحرف المشبّهة بالفعل:

أ-من المضحك قول النحاة: "إذا خُفّفت (إن) بطل عملها وأصبحت نافية: قال: "علينا أن لا نلوم الطالب ودارس قواعد النحو إذا كان ضعيفاً في فهمه للأمور النحويّة، لأنّها في أصلها لا تستند إلى منطق سويّ سليم، والمضحك أنّ (إنّ) إذا كانت مخففة بطل عملها وأصبحت حرف نفي.. كما في قوله تعالى ﴿وإنْ كلّ لمّا جميع لدينا محضرون﴾ [يس: 32]، فـ إنْ ههنا ليست حرفاً مشبهاً بالفعل، ولكنها [أي في زعم النحاة] إن المخففة تصحو من جديد وتعمل عمل إنّ المشدّدة، كما في قوله تعالى: ﴿علم أن سيكون منكم مرضى﴾ [المزمل: 20]"[2]. هذا كلامه، وأقلّ ما يقال فيه أنه افتراءٌ على النحاة، واستخفاف بعقل القارئ وقبل ذلك دليل جهل بأساليب العربيّة وكلام النحاة، ولا أظنّ عاقلاً فهم من ظاهر عباراته شيئاً، فكيف تكون المخففة نافية، وكيف تصحو لتعمل عمل "إنّ"، وكيف أنها إذا عملت لا تعدّ حرفاً مشبهاً بالفعل...!!

---

(1) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمّد عبد الخالق عضيمة: 8/320.

(2) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمّد عبد الخالق عضيمة: 8/320.

وهنا أراني مضطراً إلى إيضاح ما اختلط في ذهنه من كلام لعلّه قرأه ولم يستوعبه حتى صار هو الآخر "ضعيفاً في فيمه للأمور النحويّة":

لقد أجمع نحاة البصرة على أنّ (إنّ) قد تخفّف في كلام العرب، وانتهوا إلى أنّ الأكثر فيها بعد التخفيف أن تكون غير عاملة، جرياً على المسموع، وقلّة من العرب أبقوها عاملة، وبلغتهم قرأ بعض القراء ﴿وإنْ كُلاًّ لَمّا ليوفينّهم ربُّك أعمالهم﴾ [هود: 11]، إذ خففت (إنْ) وظلت عاملة عمل المشدّدة. وعند البصريين أنّ هذه الأداة حرف إثبات سواء عملت أم أهملت.

أمّا نحاة الكوفة فمذهبهم أنّ هذه الأداة لا تُخفف أصلاً، وما ورد من شواهد زعم البصريون أنّها فيها مخففة مردودٌ بأنها حرف نفي واللام بعدها بمعنى إلاّ[1].

والظاهر أن ما قاله الكوفيون مآله إلى المذهب الأول، لأنّ النفي إذا انتقض بـ إلاّ صار إثباتاً. ومما تقدّم نرى أنّ المؤلف خلط بين المذهبين وجعلهما قولاً واحداً فيه ما فيه من الفساد والتناقض، فالقائلون بجواز التخفيف زعموا أنها حرف إثبات (خلافاً لما توهمّه أنّ المخففة نافية). والقائلون إنها أداة نفي أنكروا القول بجواز تخفيفها.

أمّا قوله "تصحو من جديد..." فلم يظهر لي منه قصده ولعله يظهر لأحد، والله أعلم.

ثانياً: الجملة الفعليّة:

1- النحاة حدّدوا المفعول به بناء على الشكل (حركة الآخر) ولم يلتفتوا إلى المعنى:

سلف أنّ المؤلف لم يسأم من تكرار مثل هذا الكلام، ودليله ههنا قول النحاة إن الفعل (جلس) لازم، مع أننا نقول "جلس أحمد على السرير" وما من شكّ أنّ فعل الجلوس وقع على السرير، فالسرير إذاً مفعول به، وإن كان مجروراً، "وعليه فإنه كما نرى لا يوجد ما يُسمّى بالفعل اللازم، وإن لم يقم بنصب الاسم بعده"[2].

هذا مجمل كلامه، وفيه دلالة قاطعة على أنّه لم يقرأ عن هذه المسألة في مصنفات النحويين قديماً أو حديثاً، وما قاله أمرٌ يُعرف بالبداهة، لم يخف على أحد من النحاة ولا على أصاغر الطلبة، ولو رجع إلى أيّ كتاب في النحو، لرأى فيه أنّ المفعول به قسمان[3]:

- **صريح:** هو الذي يتعدّى إليه الفعل بنفسه، نحو: أحبّ وطني.

- **وغير صريح:** وهو الذي يتعدّى إليه الفعل مستعيناً بحرف الجر، نحو: جلست في الحديقة، ويسمّى الفعل في هذه الحالة لازماً أو قاصراً أو غير مجاوز، لأنّه لم يصل إلى المفعول به بنفسه، بل بوساطة حرف الجرّ.

---

(1) انظر الجنى الداني 209، ومغني اللبيب 36.

(2) جناية سيبويه: 37.

(3) جامع الدروس العربية 6/3، والنحو والصرف للأستاذ عاصم البيطار 119، والنحو الميسّر 382/1.

تلك هي مصطلحاتهم في اللزوم والتعدّي، ولو أنّهم حدّدوا المفعول به بناءً على حركة الآخر، كما زعم، لما قالوا إنّ لهذا المجرور محلاً هو النصب، وأجازوا -نقلاً عن العرب- عطف الاسم المنصوب على هذا المحل، ولو عاد المؤلف إلى سيبويه لوجده يورد البيت[1]:

فإن لم تجد من دون عدنان والداً ودون معدٍّ...

شاهداً على أنّ (دون) اسمٌ معطوف على محل (من دونِ) لأنّ المجرور مفعول به من حيث المحل، ولذا جاز العطف عليه بالنصب.

أليس في هذا دليل آخر على أنّ ما زعمه المؤلف من أنّ النحاة كانوا أسيري الحركات كلامٌ باطل، وافتراءٌ محض، وتجنٍّ بلبوس العقلانية والموضوعية!!

2-ليس هناك ما يتعدّى إلى مفعولين:

قال[2]: "أمّا ما يسمّونه الأفعال المتعديّة لمفعولين فإنّه لا يمكن أن يقع الفعل على أكثر من واحد، أي أنّه لا يمكن للفعل أن يأخذ أكثر من مفعول واحد، وتلك الأسماء المنصوبة التي سميّت مفعولاً به ثانياً.. ضربٌ من التخريجات لحركة النصب التي ارتبطت دائماً في ذهننا بالمفعول به" فإذا قلت: أعطى أحمد الفقير رغيف خبز "فالحقيقة أنّ الذي وقع عليه فعل العطاء أو المنح هو "الفقير"، أمّا الرغيف فهو ليس مفعولاً به ثانياً، وهو يبيّن نوع العطاء، ولا علاقة له بوقوعه" وإذا قلت: أظنّ الطالب ناجحاً "فإن فعل الظن وقع على الطالب ولم يقع على نجاحه، وكلمة (ناجحاً) تبيّن حال الطالب وتتعلّق به، ولا علاقة لها بفعل الظنّ".

وهذا الذي انتهى إليه المؤلّف رأي نقبله على أنّه من النقد، وإن كان يفتقر إلى الدقّة، ولو رجع إلى ما قاله النحاة في درسهم لهذه الأفعال لوجد كلامهم أقرب إلى الصواب، قال الرضي: "باب كسوت وأعطيت متعدٍّ إلى مفعولين في الحقيقة، لكنّ أولهما مفعول هذا الفعل الظاهر، إذ (زيدٌ) في قولك: كسوت زيداً جبّة وأعطيت زيداً جبّة =مكسوٌّ ومعطىً، وثانيهما مفعول مطاوع هذا الفعل، إذ الجبّة مكتساة ومعطوّة، أي مأخوذة". "وأفعال القلوب [ظنّ وأخواتها] في الحقيقة لا تتعدّى إلاّ إلى مفعول واحد، هو مضمون الجزء الثاني مضافاً إلى الأول، فالمعلوم في (علمت زيداً قائماً) قيامُ زيد، لكن نصبهما معاً لتعلّقه بمضمونهما معاً"[3].

ولو اطّلع المؤلّف على مثل هذا الكلام لكان أكثر دقّة في كلامه، ولما أطلق الردّ على النحاة، وأمّا قوله إن حركة النصب ارتبطت في ذهننا دائماً بالمفعول به، ففيه تعميم، والصحيح في ذهنه وحده، وإلاّ فهي ترتبط في أذهاننا بسائر المنصوبات كالحال والتمييز والظرف والمفعول به.

---

[1] كتاب سيبويه 68/1، والخصائص 102/1، والمغني 616.

[2] جناية سيبويه: 37-38.

[3] شرح الكافية للرضي: 334/1-335.

3-انقسام الفعل إلى مجرّد ومزيد فيه خَلْطٌ ومغالطة..

قـال[1]: "وهـنا أيضاً نجد أنفسنا أمام خلط ومغالطة وشدّ وعصر للمعطيات والحقائق، فالفعل المـزيد (كاتَـبَ) مثلاً إذا حذفنا منه الألف المزيدة -حسب رأيهم- نحصل على الفعل (كتب)، وهو مغايـرٌ تمامـاً في معناه للفعل (كاتَب)، وفي كلّ الأحوال فإنّه لا يمكننا إسقاط أيّ من الحروف في الأفعال، سواء كانت مجردة أم مزيدة، لأنّه لا ترادف في مفردات اللغة" كذا قال، وفيه تخليطٌ عجيب وتجـنٍّ علـى النحويّين، وعدم استبانة مقاصدهم من درس الزائد والأصليّ من الحروف، وهي تتبّع القـيم التعبيريّة للحروف الزوائد في بنية الكلمة، فهم من خلال هذا الدرس تتبعوا مثلاً معاني الأبنية فـي العربيّة، بعد أن تهدّوا إلى الأصل العام الذي تنتظم تحته حروف الزيادة، وهو أنّ كلّ زيادة في المبـنى تسـتدعي زيادة في المعنى، فـ استغفر ليس بمعنى غفر، وكسب ليس مرادفاً لـ اكتسب، وقـاتل يخـتلف عـن قتل، وكسَّر لا يساوي كَسَرَ.. وأوّل درجات هذه المعرفة هي تبيّن الزائد من الأصـلي، وإلاّ فكـيف نـدرس معاني حروف الزيادة إن كان المؤلّف لا يريد أن نفرّق بين الزائد والأصـلي، ولا أظـنّ أحداً يخفى عليه أنّ الاشتقاق في العربيّة، وهو أظهر سمة في بنيتها الداخليّة يقوم على معرفة الزائد والأصلي.

أمـا مـا فهمـه من صنع النحاة فلا يرضى به مبتدئ، والمغالطة بيّنة في كلامه حين استعمل عـبارة (حـذف) و (إسـقاط) و (ترادف) فالنحاة لم يسقطوا شيئاً ولا ادّعوا حذف شيء، وهم الذين فـرّقوا بين كسب واكتسب، فأين الترادف؟، وهم مدركون كلّ الإدراك لطبيعة العربيّة التي تقوم بنية ألفاظها على ما يسمّى الأصل اللغوي أو الجذر، وهذا الأصل أشبه ما يكون بجذع الشجرة، وحروف الـزيادة إنما هي فروعٌ تعلو على الجذع وتتصل به، فقولنا (ك ت ب) هو الأصل، وبمعرفة حروف الـزيادة استطاع متكلمو العربيّة أن يشتقوا نحو: كاتب- مكتوب- كتاب- كتيّب- استكتب- مكتب- مكاتبة...

والمؤلـف يسـمّي، بلا تردّد، معرفة هذا "خلط، ومغالطة، وشدّ، وعصر للمعطيات والحقائق" ويريدنا ألاّ نبصر شيئاً من هذه الحركة الداخليّة لبنية الكلمة!! فهل بعد هذا الجهل جهل!!!؟

4-أفعال جامدة!!

أبـدى المؤلـف استغرابه وعجبه من وصف بعض الأفعال كـ بئس ونعم بالجمود، وكذا ليس وعسى، منكراً أن تكون هاتان الكلمتان من الأفعال الجامدة[2].

أقـول: ليس هناك ما يدعو إلى كلّ هذا الاستغراب والعجب، فالمسألة خاض فيها النحاة كثيراً قبل أن ينتبه عليها بألف سنة على الأقل، وانقسموا فيها بين مؤيّد لفعليّة هذه الألفاظ ومنكر لها. ولنا أن نـأخذ مـن كلامهـم مـا نظنّه أقرب إلى منطق اللغة ونطرح ما سواه، ولنا أيضاً أن نجتهد بلا

---

[1] جناية سيبويه: 39.

[2] المصدر السابق: 39-40.

استغراب ولا عجب، لأنّ هذه الألفاظ انتهت إلينا على ما يبدو من مرحلة ما مرّت بها اللغة، ولا ندري متى وكيف جمدت على ما هي عليه، ولعلّ في دراسة أخوات العربيّة ما يضيء لنا جوانب من حياة هذه الألفاظ.

5-أسماء الأفعال وَهْمٌ، ونَصْبُها للمفعول وَهْمٌ آخر:

قال[1]: "تخيّل أن الأسماء تقوم مقام الأفعال، فتعمل عملها وتأخذ فاعلاً ومفعولاً به، كقولنا دونك القلم.. فعندما وجدوا أنّ (القلم) منصوباً [كذا!!] لم يجدوا حلاً سوى اعتبار (دونك) اسم فعل بمعنى (خُذْ).. وهكذا عادت التخريجات وعادت حركة الكلمة (الفتحة في القلم) لتسيطر على الفهم وعلى المفهوم، ولتجعلنا نتخبط في مستنقع من التناقض والمغالطة، فنوجِد ما لا يوجد، ونبتكر ما لا يُعرف..".

كذا قال، والحق أنّه ليس هناك ما يدعونا إلى التخيّل والعجب، وليس في الأمر مستنقعٌ نتخبّط به كالذي يتخبط فيه، بل ثمّة حقيقة لغويّة استقرّت عليها العربيّة في أنماط تعبيرها وبيان وظائف الكلم فيها، وهي أنّ الاسم إذا تضمّن معنى الحدث اشتدّ شبهه بالفعل وعمل عمله، وما سمّاه النحاة (أسماء أفعال) هو في الحقيقة طائفة من الألفاظ غير المتصرّفة تجاذبتها خصائص الأفعال والأسماء معاً، لكنّها إلى الأفعال أقرب، لأنّها تؤدّي ما تؤدّيه الأفعال من معانٍ وتعمل عملها، فعاملتها العرب معاملة الفعل في رفع الفاعل ونصب المفعول، وجزم المضارع بعدها في جواب الطلب، وعدم إضافتها.

وأسماء الأفعال في باب إعمالها عمل الفعل ليست بدعاً في العربيّة، فالمشتقات، مثلاً، وهي أسماء معربة إذا اشتدّ شبهها بالفعل عملت عمله، فترفع فاعلاً وتنصب مفعولاً، تقول: أنا قارئ كتاباً، لأنّ اسم الفاعل شابَهَ المضارع (أقرأ)، بل إننا نجد في بعض اللغات الساميّة أن صورة المضارع في نحو هذا المثال الأخير غير مستعملة، إذ حلّ محلها اسم الفاعل، وفي هذا دلالة بيّنة على أن الاسم قد يشبه الفعل، وقد يحلّ محلّه معنىً وعملاً.

فلا داعي إذن لكلّ هذا الضجيج الذي يسعى المؤلف إلى إحداثه، وإننا لا ندري أهو غاضب على النحويين أم على العربية نفسها، تلك اللغة التي تنطوي على طاقة تعبيريّة هائلة.

6-أهل اللغة قيّدوا مشاعر المتكلّم في صيغ التعجّب:

قال[2]: "فلا يحقّ لنا عند أهل اللغة أن نتعجّب إلاّ بإحدى الصيغتين: ما أفعله، وأفعِلْ به... ما هذه الديكتاتوريّة في اللغة... ألا يحقّ لي أن أقول: يا لَجَمال البيت، أو يا لطيف شو حلو ها البيت، ألا يحقّ لي أنْ أعبّر عن مشاعري بالأسلوب الذي يعجبني..".

وهذا الكلام ظاهره اعتراضٌ على أهل اللغة، لكنّه في الواقع اعتراض على الفصحى نفسها،

---

(1) المصدر السابق: 40.

(2) المصدر السابق: 40-41.

تلك اللغة التي يرى المؤلف أنّها تفتقر في أساليبها إلى التعبير عن المشاعر وربّما تقيّدها. وهو غير صحيح، فأهل اللغة يعرفون قبل المؤلف، ولعله لا يُعرف ذلك، أنّ التعجّب إنما هو شعور داخلي تنفعل به النفس حين تستعظم أمراً نادراً أو لا نظير له، وخلصوا بعد استقراء أساليب العربيّة إلى أنّ التعجّب له أسلوبان: قياسيّ، مضبوط له قواعد محددة، لا يختلف فيها الناس، وهما صيغتا (ما أفعله) و (أفعِلْ بـه) وسماعيّ، لا ضابط له، يُترك للمتكلّم ويُفهم بالقرينة، وقد اكتفى النحاة وأهل اللغة بالإشارة إلى هذا النوع الثاني، ولم يعقدوا له باباً، وما فعلوه خير، لأنّه أسلوب سماعيّ يترك للمتكلّم نفسه، وعباراته تتبدّل بتبدّل الأزمنة والأمكنة، مما يكسب اللغة حيويّة ونشاطاً فذكروا مثلاً: لله درّه، يا لك من ليل، يا لَروعة النصر، عجباً، ومن هذا الباب ما خرج من الاستفهام إلى التعجب، نحو ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ [البقرة: 28]، ﴿ما لي لا أرى الهدهد﴾ [النمل: 20]، ومنها: سبحان الله، في سياق يدلّ على أنّ المقصود هو التعجب[1]. فلا (ديكاتوريّة) في اللغة، ولا مصادرة للمشاعر، وله أن يتعجب كما يحلو له، ولكن بعيداً عن عاميّاته التي يحلم بها.

7-فعلٌ معتلّ، وحروف علّة.. تسمياتٌ غريبة:

قال[2]: "أريد أن أسأل: لماذا سميّت الأحرف الثلاثة "الياء- الواو- الألف" أحرف علّة؟ وما هي علّتها؟ ولماذا يعتل الفعل أو الاسم فيها (يصبح مريضاً) ولماذا فعل (ضرب) فعلٌ صحيح، وفعل (سما) فعل معتلّ.. تلك التسميات الغريبة والعبارات العجيبة التي تُدَرَّس لطلاّبنا.. علينا أن نتخلّص منها وأن ندرك أنّها لا تنفع".

أقول: مصطلحا (الصحّة) و (الإعلال) في الحروف من صنع أهل النحو، وهذا شأن جميع المصطلحات إذ هي ألفاظ تنتقل من دلالة إلى أخرى مرتبطة بها بسبب، فإن كان لدى صاحبنا بديل فليقدمه، أمّا إن كان يرى أن حروف العربيّة على درجة واحدة من حيث خصائصها البنيويّة فهو أمرٌ مرفوض، يأباه المنقول من هذه اللغة قبل كلّ شيء، وربما يأباه أيضاً المنقول من اللغات الحيّة غير العربيّة.

لقد لاحظ علماء العربيّة أنّ هذه الأحرف الثلاثة لا تلزم صورة ثابتة في بنية الألفاظ، فيلحقها الحذف مرّة، والإعلال مرّة أخرى، كما في: قال، قلت، يقول، مقول، مقيل، قيل.. خلافاً لباقي الحروف، فإنها تلزم صورة ثابتة، فلا يتطرّق إليها حذف أو إعلال، فيقال مثلاً: ضربَ، ضربت، ضاربَ، يضرب، مضروب...، فالضاد والراء والباء ظلّت على حالها لم يمسها شيء، فقالوا: الألف والواو والياء أحرف اعتلال، أي أحرفٌ يصيبها الوهن لأنها عرضة للحذف والتغيير، تشبيهاً لها بالعليل، أي المريض، وباقي الحروف هي حروف صحاح، أي قويّة ثابتة، تشبيهاً لها بالصحيح، الذي هو السليم القويّ.

---

[1] انظر النحو الوافي 3/339، والأساليب الإنشائيّة في النحو العربي: 93.

[2] جناية سيبويه: 41.

وهـذه الأحرف الثلاثة ذات خصائص تعبيريّة متنوعة في بنية الكلمة، إذ يعوّل عليها كثيراً في الحـركة الداخليّة لها، ولا سيما في باب الاشتقاق والتصغير والنسب والإمالة وكثير من مسائل التقاء الساكنين.

وقد لاحظ علماء العربيّة أيضاً أنّ المعتل قد تفرده العرب بأحكام يخالف بها بابه من الصحيح، ولا سيما في أبواب الجمع والمصادر.

فإغفـال طبيعة هذه الأحرف، وإهمال درسها وتتبع أحوالها أمر يأباه منطق الدرس اللغوي إن أردنا أن نفهم بنية الكلمة العربيّة.

8-قواعد الإسناد تتحكّم بالمتكلمين:

قـال[1]: "وهـنا أتذكّر فعلاً صحيحاً مضعّفاً هو فعل "مدّ"، فعند إسناد ذلك الفعل إلى الضمائر المخـتلفة لا نسـمع أحـداً مـن ناطقي اللغة العربيّة المحكية (العاميّة) من المحيط إلى الخليج يقول (مـددت)، ونجدهم جميعاً يقولون (مدّيت) وإننا لا نجرؤ على اعتبارها من جوازات الإسناد، فتأمّل عجزنا وضعفنا أمام أوهام الماضي".

ولـن نجادل المؤلّف ههنا في صحّة استقرائه، ولكن نقول إنّ كلامه هذا يضمر دعوة إلى تغيير قواعد الفصحى لتنسجم مع العاميّة، ولا يعنيه بعد ذلك ما سيؤول إليه الأمر من عشوائيّة اللغة نفسها واختلاط أبنيتها.

إنّ ما انتهى إليه النحاة في باب وصف الأبنية وأحوالها هو ما سمعوه من فصحاء العرب، ولو أنّه انتهى إليهم عن بعض العرب نحو مدّيت لما أغفلوه، وهم الذين حملوا إلينا ما جرى على القاعدة وما شذّ عنها.

وعلّـة امتـناع العرب الفصحاء من نحو (مدّيت) هو كراهية اختلاط البناء الواحد وعشوائيته، وهو ما سمّاه النحاة (دفع اللبس)، فبناء فعَل إذا أُسند إلى المتكلم قيل فيه فعَلْت نحو: ضرَب ضربتُ، ولـو قالوا في مدّ -وهو فعَل- مدّيت لكان فعّلْتُ، وهذه الصيغة مخصوصة بـ "فعّل المضعف نحو كسّر كسّرت، فيقع الالتباس.

ولـو سلّمنا بـ مدّيت كما يريد المؤلف لرضينا أيضاً أن يقال في ضَرَب: ضرّبت، وفي كَتَب، كتّبت. وأغلب الظنّ أن العامّة في قولهم (مدّيت) إنّما راعوا أصلاً لغوياً وهو أنّ التضعيف أو توالي الأمـثال ممّـا ينبو عنه اللسان، والعرب قديماً كانوا يفرّون إلى الإبدال والحذف والإدغام، ولو عدنا إلـى النصـوص الفصـيحة لرأيـناهم يـراعون إبدال ثاني المثلين ياءً، فيقولون: تسرّيت وتظنّيت وتمطّيـت، والأصل: تسرّرت وتظنّنت وتمطّطت، ومثل هذا الإبدال لا لبس فيه ولا اضطراب لأنه جاء على تفعّل تفعّلت، ولم يسمع عنهم أنهم أبدلوا ثاني مثلي المضاعف المجرّد ياء، وكان القياس لو

[1] المصدر السابق: 42.

أبدلوا أن يقولوا في مددت مَدَيت وفي عددت عَدَيت بإبدال ثاني المثلين ياء[1].

والظاهــر أنّ العامــيّة قاســت مجردها على مزيد المضعّف، طلباً للخفّة ومراعاة لهذا الأصل اللغوي، أو لعلها عاملت المجرّد المضعف (مدّ) معاملة (فَعَل) المعتل: وصَّى وصيّت.

ومهمــا يكن من أمر هذه العاميّة فلا يمكن لنا أن نجعل مما آلت إليه في هذا الباب جوازاً من جــوازات الفصــحى لأن قياسها مخالفٌ لقياس الفصحى لأنّه يؤدي إلى الوقوع في اللبس واختلاط الأبنية وعشوائية استعمالها، وهو ما تحامته الفصحى.

9-مبنيٌّ للمجهول، ونائب فاعل..! هراء:

ســخر المؤلّف من قول النحاة إنّ (الزجاج) في نحو (كُسِرَ الزجاج) نائب فاعل، قال[2]: "تأمّل ذلــك الإعراب العتيد، والذي يفيد بأنّه عندما لم نجد الفاعل (أحمد) جعلنا (الزجاج) ينوب عنه فيكسر نفســه، فهو نائب فاعل. كيف يمكن أن نقبل ذلك؟ وكيف لنا أن نقبل على مرّ أكثر من ألف عام هذا الهراء، نعم هذا الهراء؛ أن تنوب حركة آخر الكلمة عن موقع الكلمة الحقيقي في الجملة.. لقد لاحظ الــنحاة أنّ كلمة (الزجاج) قد جاءت مرفوعة فسمّوها نائب فاعل، لأنّها نابت عنه في حركة الرفع، ضاربين عرض الحائط بكلّ المعايير والمقاييس المنطقيّة".

وهــذا الكــلام برمّــته مبنــيٌّ على مغالطات وأوهام بل على جهل صريح، وفيه تعلّق ببعض عبارات المعربين، وهي عبارات وضعت لغرض تعليمي، ولم يكلّف الكاتب نفسه عناء الرجوع إلى ما قاله النحاة في تحديد مفهوم ما سمّي نائباً عن الفاعل.

فمــا زعمه أوّلاً أنّ نائب الفاعل يحلّ محلّ الفاعل في تأدية معناه= كلامٌ باطل لم يقله أحدٌ من الــنحاة، ولا يتصــوره غفل، لقد توقف هؤلاء عند هذا التركيب فرأوا أن المفعول حلّ محل الفاعل المحــذوف فــي بــاب الإسناد لا غير، فنائب الفاعل عندهم هو المسند إليه بعد فعل بني للمجهول، ومحــالٌ أن يتوهم عاقل أن النحاة أرادوا أنّ نائب الفاعل هو الذي قام بالفعل وإن حلّ محل الفاعل، لأنّ الفعل بني على صورة تُفهم السامع أنّ الفاعل مجهول.

ثــمّ إن المســألة لم تكن على هذه السذاجة كما توهمها المؤلف: "جاءت مرفوعة فسمّوها نائب فــاعل، لأنّها نابت عنه في حركة الرفع" ولو كان الأمر على ما توهم لما قالوا إنّ شبه الجملة وهي كمــا يعلــم تخلو من علامة الرفع –قد تنوب عن الفاعل، في نحو قولنا: جُلِس على الأرض، وحيل دونه.

وأمّــا قولــه إنّ النحاة تعلّقوا بحركة الكلمة [الرفع]، وغاب عنهم الموقع الحقيقي لها في الجملة [يــريد أنّ نائب الفاعل هو في الحقيقة مفعول به]= فمردود، لأنّ هذا لم يغب عن أيّ منهم، ولو نظر فــي كــتاب سيبويه –وهو المتّهم عنده– وفي مصنفات من جاؤوا بعده لوجدهم يصرحون بأنّ نائب

---

[1] شرح الشافية لرضي الدين الأستراباذي 3/210.
[2] جناية سيبويه: 43.

الفاعل هو المفعول به، فسمّاه سيبويه[1] (المفعول)، وسمّاه من بعده (مفعول ما لم يُسمَّ فاعله)[2] وفي هذه التسمية ما يقطع بأنهم لم يتعلقوا بالشكل (حركة الرفع) كما ظلّ يرميهم به، بل عنوا بموقع الكلمة في الجملة، ولعلّ هؤلاء سبقوا منذ زمن أهل الدرس اللغوي المعاصر فيما سمّي عندهم بالنحو الوظيفي.

10-اختلاف علامة الرفع في الأفعال الخمسة يثير الدهشة:

ففي باب الأفعال الخمسة تجد "الغرابة والعجب"، لأنّك حين ترى الفعل (يكتب) مرفوعاً بالضمّة، ثمّ تأتي بعد ذلك إلى (يكتبان) "وتنتظر لترى الضمّة أو الواو أو أيّة حركة تشير إلى الرفع ولكنّك تدهش عندما تجد أن علامة الرفع هي ثبوت النون... والسؤال: ما العلاقة بين علامة الرفع وبين ثبوت النون أو غيابها"[3]

ولسنا ندري على من ينصب النقد ههنا، على النحاة الذين وصفوا أحوال اللغة، أم على اللغة نفسها التي تنوعت طرائق تعبيرها؟ لكن الذي لا شك فيه أنّ المؤلف غيّب حقيقة لغوية لا تعمى عنها الأبصار وهي أن العربيّة لغة معربة، وأنها لا تلتزم مسلكاً واحداً في التعبير عن حالة إعرابيّة معيّنة، ولا سيما حين تتغير بنية الكلمة من حيث الإفراد والتثنية والجمع، ومن حيث اختلاف العوامل، وهي سمة خُصّت بها العربيّة من بين اللغات الحيّة.

فلا غرابة ولا عجب حين نقول: جاء المعلم، وجاء المعلمان، وجاء المعلمون، فالمسند إليه موقعه واحد، لأنّه جاء بعد فعل، وعلامة إعرابه، وهي الرفع، تغيّرت بتغيّر بنية الكلمة إفراداً وتثنية وجمعاً، وهذه العلامة ليست ضمّة في كل الأحوال، بل هي الألف إذا دلّت الكلمة على التثنية، والواو إذا كانت جمع مذكر سالماً.

وحين نقول: أنت تكتب، وأنتما تكتبان، وأنتم تكتبون، وأنت تكتبين نلاحظ أيضاً أن موقع الفعل (المسند) لم يتغيّر وأنه لم يسبق بأيّ من أدوات الجزم والنصب التي قد تباشره، فهو مرفوع، وعلامة رفعه ضمّة أو ما ينوب عنها ويقوم مقامها، وهي بقاء النون مع غير المفرد المذكر، لأنّ هذه اللواحق (الضمّة والنون) لا تثبت إلاّ في حالة الرفع، أي حين يكون المضارع مجرداً من العوامل. أمّا إذا قلنا: لم يكتب -لم يكتبا- لم يكتبوا- لم تكتبي فإننا نلاحظ اختفاء صورتي الضمة والنون، فالنون إذن كما يدلّ عليه الاستقراء علامة إعراب مساوية للضمّة، وجودها يعني أن المضارع مرفوع، واختفاء صورتها يعني أنه منصوب أو مجزوم.

فهي إذاً طبيعة العربية وطرائق تعبيرها، وما صنعه النحاة لا يعدو أن يكون وصفاً لهذه الظاهرة، ولم يروا ما رآه المؤلف من غرابة أو عجب ولم يندهشوا كما اندهش.

---

(1) الكتاب سيبويه: 41/1.

(2) شرح الكافية للرضي 187/1، وأوّل من استعمل مصطلح نائب الفاعل هو ابن مالك، انظر الارتشاف: 1325.

(3) جناية سيبويه: 45.

11-نصب المضارع بـ أن مضمرة.. تعابير وتأويلات غريبة!

قَبِلَ الكاتب ولو "بشكل مبدئي" فكرة نصب المضارع بعد الأدوات الناصبة: أنْ -لن- كي- إذن، أمّا ما زعمه النحاة أنّه ينصب بـ أن مضمرة فهو ضرب من "التعابير والتأويلات الغريبة" كالذي وقع في قوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس﴾ [النحل: 44] وقوله ﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾ [الحجرات: 9]، "ثمّ نتابع لنجد تخريجات غريبة كواو المعيّة.. ما هذه التعابير وما هذه المعاني الغريبة التي نتخيلّها لإرضاء النحاة.. لماذا لا نعترف أنّ المضارع في التنزيل الحكيم قد يكون منصوباً بالرغم من تجرده عن الناصب والجازم"[1].

كذا قال، وهو قول من يضمر في نفسه السوء للغته قبل قواعدها، ولأمته قبل لغتها، وأقل ما يوصف به أنه دعوة إلى الفوضى اللغويّة وإلى إلغاءِ سمات العربيّة وهو الإعراب من خلال سلب الحركات وظائفها، والانتقال بها من كونها دوالَّ على موقع الكلمة ووظيفتها إلى جَعْلها مجرد حركات شكليّة لا قيمة لها ولا معنى، وهو ما فتئ يردده في كتابه هذا ويحارب اللغة واللغويين عليه.

ولا يخفى أن إلغاء الضوابط في أي لغة إيذانٌ بهدمها، ولو تبعناه في دعوته هذه لما استغربنا منه بعدها أن يقول: ولماذا لا نعترف أن الفاعل قد يأتي مجروراً وأن المبتدأ قد يأتي ساكناً... إلى أن يصل بنا إلى ما تطمح إليه نفسه من سيرورة العامية وطمس معالم الفصحى وإلغاء هوية العرب.

نعم، لقد اجتهد النحاة عندما صاغوا قواعد العربيّة، فسمعوا من العرب، وقاسوا ما لم يسمعوا على ما سُمع، وحملوا النظير على النظير، وما حذف منه على ما لم يحذف، واجتهدوا في التعليل، وتباينت آراؤهم في بعض المسائل، وربما وقع تكلّف في بعض ما عللوا به، بيد أن هذا كله لا يدفع بنا إلى المساس ببنية لغة لا يعلم إلاّ الله وحده كم قطعت من مراحل النمو والارتقاء حتى آلت إلى ما آلت إليه من النضج والاكتمال، حتى بهرت المشتغلين بها عرباً وعجماً.

ومهما تباينت أقوال النحاة في تعليل نصب المضارع بعد حتّى أو لام التعليل أو واو المعيّة، أو... هل انتصب بـ أن مضمرة أو بهذه الأحرف نفسها، أو بالصرف... فإن هذا لا يمسّ حقيقة أجمع عليها النحاة وهي أنّ النصب مخصوص بتلك المواضع التي تتضمّن فيها تلك الأحرف دلالات معينة كأن تكون الواو بمعنى (مع) وتكون الفاء للسببيّة واللام للتعليل.. وكل ذلك في تراكيب ذات خصائص محددة كأن تقع هذه الأحرف بعد ما يدل على طلب أو ما يشبهه، وليس عمليّة عشوائية كما تصوّرها المؤلف وأراد أن يقعّد لها بقوله: "لماذا لا نعترف أنّ الفعل المضارع في التنزيل الحكيم قد يكون منصوباً بالرغم من تجرده عن الناصب والجازم!!".

ولا أدري كيف انتهى إلى أنّ نصب المضارع في هذه المواضع هو ممّا اختصّ به التنزيل الحكيم حتّى يرميه بهذه العشوائية، ألم يقع في كلام العرب شعرها ونثرها ما لا يُحصى من شواهد

---

[1] المصدر السابق: 46-47.

على هذه المسألة، أم أنه يعني ما يقول، فالقرآن مقصودُه لأنه الحصن الذي تحتمي به الفصحى، وما تلك الغيرة التي يظهرها هنا وهناك على لغة القرآن إلا شيء مصطنع تمجّه الأسماع.

12-الفاعل يتقدّم على فعله، خلافاً لما زعمه النحاة:

قال[1]: "لنأخذ المثال الأول: "جاء الرجل إلى البيت"، حيث الفاعل (الرجل)، ولا غبار عليه، ولنغيّر الآن في موقع الفاعل لتصبح الجملة: (الرجل جاء إلى البيت)، فإذا قلت إن الفاعل في الجملة السابقة مباشرة هو (الرجل) فقد نلت علامة الصفر بجدارة في قواعد النحو العربي... لأنّ (الرجل) هنا مبتدأ، أمّا فاعل (جاء) فهو ضمير مستتر جوازاً -يرجى الانتباه لكلمة جوازاً- تقديره هو عائد على الرجل.. وهنا نسأل: ما هذا التأويل الغريب، وما هذه القواعد الشاذّة.. إنّ القائم بالفعل هو (الرجل) سواء جاء قبل الفعل أو بعده".

أقول: ليس المؤلف أوّل المعترضين على النحاة في هذه المسألة ولعله لن يكون آخرهم، وهؤلاء جميعاً ذهلوا عن أن لكلّ لغة منطقها، وليس من اللازم أن يكون هذا المنطق مطابقاً لما عليه الحال في علم المنطق ودلائله، بل ليس من اللازم أن يطابق منطق لغة أخرى.

وممّا لا شك فيه أنّ نحاة العربيّة عرفوا علم المنطق وتأثروا ببعض طرائقه في الاستدلال والنظر، إلاّ أنّ الذي صاغ قواعدهم قبل كل شيء هو منطق اللغة نفسه، ولو جئنا إلى باب الفاعل مثلاً رأيناهم يفرّقون على نحو واضح بين الفاعل عند أهل اللغة وأهل المنطق، بقولهم: "الفاعل عند أهل العربيّة هو كل اسم ذكرته بعد فعل وحدّثتَ بالفعل عنه وبنيته له، وأسندته إليه، فبهذه الصفات يصير فاعلاً، لا لإحداث شيء في الحقيقة. والفاعل عند المتكلمين هو المُحدِث للفعل والمُخرج له من العدم إلى الوجود سواءٌ تقدّم على فعله أو تأخّر عنه، والنحويون يقولون: إن الفاعل إذا تقدّم على الفاعل صار مبتدأ وخبراً، ولا يسمونه فعلاً وفاعلاً"[2].

والصواب ما عليه النحاة لأنهم احتكموا إلى منطق اللغة، ونظروا إلى المضمون لا الشكل، وإلى دلالة الأسلوب والسياق، ثم إننا لو ارتضينا ما ردّده المؤلف وسألناه عن الفاعل في نحو قولنا (إنّ زيداً قام) لقال (زيداً)، ويلزمه حينئذ في إعرابه أن يقول: اسم إنّ منصوب، وهو فاعل للفعل قام وقع منصوباً!!، وإذا طلبنا منه أن يدلّنا على فاعل (يلعب) في نحو (رأيت طفلاً يلعب) قال: (طفلاً) ويلزمه أيضاً في إعرابه أن يقول: مفعول به للفعل رأيت، وهو فاعل ليلعب قدّم عليه، منصوب! ونسأله عن الفاعل في نحو (أكلت التفاحة) نسأله هذا لأنه لا يسلّم بمجيء الفاعل ضميراً، فقد قال[3]: "قضيّة الفاعل المستتر والضمائر المتصلة والمستترة برمتها بحاجة إلى إعادة نظر كليّة.. الفعل حدث له زمن، ويحتاج إلى فاعل حقيقي يقوم به، لا إلى فاعل وهمي نراه تارة في الأحرف، وتارة في الضمائر...".

---

(1) المصدر السابق: 50.

(2) شرح اللمع للكوفي 76/1.

(3) جناية سيبويه: 53.

ونسأله أخيراً عن الفاعل في نحو (الأولاد يلعبون) سيقول: الأولاد، ولا بأس بعد ذلك أن يكون للفعل الواحد فاعلان، فاعل قبله وآخرُ بعده!!.

هـذا هـو المنطق الذي يدعونا إليه المؤلف، ولا عجب في ذلك إذا عرفنا المقاصد التي يرمي إليها من وراء ما يكتب.

وتتميماً لهذه المسألة (تقدّم الفاعل) قال أيضاً[1]:

"لنأخذ المثال التالي (تعمل النساء في الحقل)، فالفاعل هنا (النساء)، أمّا إذا قلنا (النساء تعمل في الحقـل) فإنّ النحاة يعتبرونها غير صحيحة. وعليك أن تصححها لتصبح: النساء تعملن في الحقل.. ويصـبح الفـاعل عندئذٍ ظاهراً، وهو نون النسوة، وهنا نسأل: كيف تكون النون فاعلاً؟ الحرف هو الفاعل!".

وهذا منه افتراءٌ على النحويين، إذ لم يمنع أحدٌ منهم –فيما أعلم– إفراد الضمير العائد إلى جمع المؤنث السالم، أو جمع تكسير المؤنث، وإن كان الأولى بشهادة المسموع من العرب عوده مجموعاً، وقـد سـاق الـنحاة الذيـن اتهمهم المؤلف شواهد تثبت مجيء هذا الضمير مفرداً[2]، من ذلك قوله الشاعر:

وإذا العـــذارى بالدخـــان تلفّعــت ... واسـتعجلت نصـب القـدور فملّـت

وقوله:

ولـو أنّ مـا فـي بطـنه بين نسوة ... حَبِلْـن ومـا كانـت قواعـد عُقَّـرا

وأمّـا اعتراضه على مجيء الحرف فاعلاً فهذا شأنه، ولعله نسي أن الأمر لا يقتصر على نون النسـوة، فهناك أيضاً واو الجماعة وياء المؤنثة وألف الاثنين والتاء المتحركة... ونسي أيضاً أنها حـروف معانٍ وأنها في الحقيقة يكنى بها عن الأسماء الظاهرة ابتدعها اللسان العربي قصداً للإيجاز الذي هو جوهر البلاغة.

13–استتار الضمير جوازاً!!

قال[3]: "لنرجع إلى كلمة (جوازاً).. أي أنّه حسب فهمي المتواضع يجوز لك أن تُظهر الضمير المستتر في الجملة السابقة (يريد: الرجل جاء إلى البيت) التي تصبح: الرجل جاء هو إلى البيت، فما رأيكم بذلك التعبير الدقيق!".

ولا بـأس هـهـنا بإيضـاح ما توقف عنده المؤلف ولا سيما أنّ أكثر الناس يفهمون من عبارة (جوازاً) ما فهمه المؤلف، فأقول:

---

(1) المصدر السابق: 50-51.
(2) شرح التسهيل لابن مالك 130/1، والارتشاف 916. والنحو الوافي 264/1.
(3) جناية سيبويه: 50.

انقسام الضمير إلى جائز الاستتار وواجبه أوّل ما وقفت عليه عند ابن مالك[1]، وقد استغربه أبو حيان، فقال: وهذا اصطلاحٌ غريب لا نعرفه إلاّ منه[2].

والـــذي أراده ابن مالك بالاستتار الجائز هو جواز أن يحل محل الضمير اسم ظاهر، ففي قولنا (زيد يقوم) الفاعل مستتر جوازاً لأنّه يصحّ أن يقال: زيد يقوم أبوه.

أمّا مذهب المتقدّمين فهو أنّ الضمير المستتر لا يمكن أن يكون إلاّ متصلاً لا منفصلاً فلا يقدّر بـــ (هو) أو (هي)، ولا يظهر في الكلام لا مع الغائب ولا مع المتكلّم، أمّا قولهم إن الفاعل في نحو زيدٌ ضَرَبَ: تقديره (هو) فلغاية تعليميّة، لضيق العبارة عليهم، لأنّه لم يوضع لهذا المستتر لفظ، فعُبِّر عنه بلفظ المرفوع المنفصل، دون أن يعني هذا أنّ المقدر المستتر هو ذلك المصرَّح به[3].

14-لِمَ لا يكون الفاعل ضميراً مستتراً تقديره (هم) بدلاً من (هو) كما يزعم النحاة؟.

قـــال[4]: "نعـــود الآن إلى مثال الفاعل المستتر، حيث الجملة (ذَهَب بالخير كلّه) فنجد أنّ الفعل (ذهـــب) ماض فاعله ضمير مستتر جوازاً تقديره (هو)، ونسأل: لماذا لا يكون الفاعل (الجيش) مثلاً أو (الجـــراد) أو (اللصوص) فيكون التأويل: ذهب اللصوص بالخير كلّه، وعليه فالضمير (هم) يعود أو يـــنوب عن اللصوص عوضاً عن ضميرنا الوهمي (هي)". وهذا الكلام عبثٌ يقوم على المغالطة، وأوّل العبـــث هـــو المثال الذي ساقه، فمعرفة فاعل (ذهب) في نحو هذه العبارة المقتطعة من سياقها ضربٌ من التنجيم، إذ لا بد أن يتقدّم هذه الجملة اسمٌ يكون مرجعاً للضمير الذي يتحمّله الفعل، وهذا الضـــمير هو الفاعل سواءٌ أكان متصلاً أم مستتراً، وإلاّ فسيكون الفاعل اسماً ظاهراً مسنداً إلى الفعل واقعاً بعده، كأن نقول: ذهب اللصوص بالخير كله.

فإذا تقرّر هذا نقول:

القـــاعدة العامّة أنّه إذا كان الاسم المتقدّم جمعاً فإن الضمير العائد عليه يكون متصلاً موضوعاً للجمـــع، جرياً على قاعدة المطابقة بين الضمير ومرجعه، ولو أنّ المؤلف مثّل لمرجع الضمير بجمع مذكـــر ســـالم لا نكشـــف أمره منذ البداية، لأنّ الضمير العائد ههنا لا يكون إلاّ واو الجماعة، نحو (المدرّسون وصلوا) ولا يقال (وصل) على توهم أنّ الفاعل ضمير مستتر تقديره هم إلاّ في مخيّلته.

لكنّ الذي فعله، وهو قاصدٌ لذلك، أنّه ساق ثلاثة ألفاظ (الجيش، الجراد، اللصوص)، وهي على الترتيـــب: اســـم جمـــع، اسم جنس، جمع تكسير، وما كانت هذه صفته فإنّ الضمير العائد عليها له صورتان: أن يكون مجموعاً، حملاً على معناها الذي يدل على الجمع، وأن يكون مفرداً، حملاً على لفظها الذي خالف بناء جمع الصحيح، وهو في هذه الحالة الثانية كثيراً ما يكون مفرداً مؤنثاً، وقديماً قال النحاة: كلُّ جمعٍ مؤنث.

---

[1] شرح التسهيل لابن مالك 121/1.

[2] الارتشاف 911.

[3] شرح الكافية للرضي 408/2-413.

[4] جناية سيبويه: 51.

فمن أمثلة اسم الجمع قولنا: الركب ارتحلوا، ويجوز: الركب ارتحل.

ومن أمثلة اسم الجنس: العرب انتصروا، ويجوز: العرب انتصرت.

ومن أمثلة جمع التكسير: الرجال جاؤوا، ويجوز: الرجال جاءت.

وهــذه الأمــثلة تظهر بما لا يدع مجاناً للشك أنّ الضمير العائد حين يراعى في مرجعه معنى الجمع لا يكون إلاّ متصلاً مجموعاً، أما إذا كان مفرداً فلا يكون إلاّ مستتراً يقدّر بــ هو أو هي، ولا يجــوز بأيّــة حال أن يكون تقديره (هم)، لأن مرجع الضمير عند إفراد عائده يعامل معاملة المفرد، ومــثل ذلــك قولــنا (النساء قامت) فنضمر الفاعل في قام ونقدّره بــ هي، بدليل تاء التأنيث اللاحقة للفعــل، فإنهــا تــدل علــى المفرد المؤنث، ولو كان الضمير مقدّراً بــ هنّ كما يقتضيه قياس كلام المؤلّــف في تقدير (هم) لما لزمت الفعل هذه التاء، ولا ندري لو سقطت إلام ستؤول العبارة وكيف سيتأتّى تقدير ضمير الجمع (هنّ) بعد الفعل.

الخاتمة:

كشــفت هذه النظرات على نحوٍ لا يقبل التأويل، أنّ غاية هذا الكتاب الذي سمّاه صاحبه "جناية سيبويه" هي الدعوة، بلا مواربة، إلى اطّراح العربيّة الفصحى، وهَدْم أسوارها، بدعوى أنّ هذه اللغة لا تواكــب العصــر، وأنّ قواعدهــا تحول دون تعلّمها وانتشارها، ناهيك عن أنها ليست من صنع العرب أصلاً.

ومــا دعا إليه المؤلف من إحلال العاميّات محلّ الفصحى ليس بالجديد، ولذا فلن يكون مستغرباً أن تقــع عيــناه علــى عاميّة الأفــلام المصريّة القديمة بديلاً للعربية الفصحى لغة الأدب والعلوم والمعارف.

وأظهــر البحــث أيضاً أن هذا الكتاب لم ينبنِ أصلاً على نقد القوانين التي أقيمت عليها قواعد العربيّة، ولم يلتفت إلى مناهج النحويين في بناء هذه القواعد، بل تعلّق ببعض مصطلحات الإعراب، وبشيء ممّا اشتملت عليه المختصرات التعليميّة المعاصرة، ولا سيّما المدرسيّ منها، وما سوى ذلك فــالمؤلف لــم يطّلــع على كتاب سيبويه، وهو الجاني عنده، بل إنّ في كلامه ما يكشف عن جهله بمضــمونه! وأغلب الظن أيضاً أنّه لم يقرأ مصنّفاً واحداً في النحو، ولم يجاوز مقدّمات بعض الكتب فــي أحسن الأحوال، ولذا جاء فهمه للمسائل التي عرض لها قاصراً مشوّهاً، ولن يكون مستغرباً إذا تبيّــن لــنا بعــد ذلك أنّ الرجل ليس من أهل العربيّة أصلاً، لما يلمسه القارئ من ضعف في تمثّله العربية وطرائق تعبيرها.

وبيّــن هــذا البحث أنّ الأسس التي بُني عليها النقد -إن صحّ هذا الوصف- هي أسس فاسدة لا تثبت أمام أدنى نظر، وجلّ ما ساقه في هذا الباب إنما صدر عن قلّة استقراء، وعدم استيعاب لأقوال النحوييــن، وعــن جهل لا يخفى ببنية العربيّة وخصائصها ومسالكها في التعبير. وما درج عليه في أثــناء نقــده من اقتطاع الأمثلة وعزلها عن سياقها ثمّ الحكم عليها بما يظنّه مُفسداً لأقوال النحويين=

أمرٌ يثير الضحك، لأنه لا ينطلي إلاّ على أمثاله.

وقد خُيّل له أيضاً أنّ ما جرى عليه في كتابه من خطابة في الأسلوب كثرت فيها السخرية من النحويين وقواعدهم ومن أهل اللغة، وكثرت فيها عبارات الدهشة والاستغراب والإنكار والعجب، وما إلى ذلك من غَيْرة مصطنعة على العربيّة والقرآن الكريم= قد يستر ما فيه من عورات، فيستحوذ على عاطفة القارئ إن أخفق في استمالة عقله.

ومهما يكن فإن ما في هذا الكتاب لا يمكن النظر إليه بأية حال على أنّه جرأة في الطرح أو النقد، لأنّ المسألة لا تتعلق بتأويل نصّ أو بالتضجّر من قواعد اللغة، بل تمسّ كياناً لغويّاً برمّته، سعى المؤلف إلى تقويضه ونشر الفوضى في أركانه، فهي إذاً هويّة الأمة وركن من أركان بقائها، ومثل هذا العبث لا يجوز السكوت عليه.

وأخيراً لسنا ندّعي أنّ قواعد العربيّة يجب أن تكون بمنأى عن النقد والتوجيه والإصلاح، فهذا لا معدل عنه ما دمنا نسلّم بأنّ اللغة كائن حيّ، بيد أنّ الإصلاح له مقدّمات لا بدّ من معرفتها، وعلينا أن نفرّق عند كلّ إصلاح بين تلك الأصول العقلية التي استظهرها الأوائل في استنباط القوانين التي جرى عليها العرب في كلامهم، وما بني على هذه الأصول من تطبيقات، هذه التطبيقات هي ما تكون عادةً مظنّة لمعاودة النظر نقداً وتوجيهاً وإصلاحاً، لتسير القواعد جنباً إلى جنب مع اللغة وترتقي بارتقائها.

أمّا العربيّة الفصحى فلا عيب فيها ولا قصور، وإنّما العيب في أبنائها الذين بلغ بهم الحياء أن يكتفوا بها لغة للمناسبات مع أنها أطوع لهم من عاميّتهم على التعبير، وهي لغة فيها من سمات الخصوبة والارتقاء ما لا نظنّه في لغة أخرى.

* * *

المصادر والمراجع:

- ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيّان الأندلسي، تح. د. رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، ط1، 1998م.
- الأساليب الإنشائية في النحو العربي، تأليف عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر، ط2، 1979.
- أمالي ابن الشجري، تح. د. محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، ط1، 1992.
- جناية سيبويه (الرفض التام لما في النحو من أوهام) تأليف زكريا أوزون، دار الريّس، لندن، 2002م.
- الخصائص تأليف أبي الفتح عثمان بن جنّي، تح. محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط2.
- دراسات لأسلوب القرآن الكريم تأليف محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة.
- شرح الشافية لرضيّ الدين الأستراباذي، تح. محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1975م.
- شرح الكافية لرضي الدين الأستراباذي، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، ط مصورة، مؤسسة الصادق، طهران، 1978.

-شرح اللمع للكوفي عمر بن إبراهيم الزيدي (539 هـ) تح. محمود الموصللي، رسالة جامعية، جامعة دمشق 2002.

-شرح المفصل لابن يعيش، المطبعة المنيرية، مصوّرة، عالم الكتب ومكتبة المتنبي، بلا تاريخ.

-كتاب سيبويه، تح. عبد السلام هارون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب: 1977.

-المساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل، تح. د. محمد كامل بركات، جامعة أم القرى 2001.

-مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، تح. د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر 1972.

-النحو الميسّر، تأليف د. محمد خير حلواني، دار المأمون للتراث، ط1، 1997.

-النحو الوافي، تأليف عباس حسن، دار المعارف بمصر، ط5.

-النحو والصرف تأليف: عاصم بيطار، منشورات كليّة الآداب، جامعة دمشق، 1990م.

□□□

أحمد البوني

وكتابه:

"التعريف ببونة إفريقية بلد سيدي أبي مروان الشريف"

د.سعد بو فلاقة*

ملخص.

تتناول *هذه الدراسة في شقها الأول حياة وآثار أحمد البوني.*

أما في شقها الثاني فتتناول كتابه "التعريف ببونة إفريقية بلد سيدي أبي مروان الشريف" بالتعريف والتحليل، وقد استعرضنا التعريف بالكتاب، ودوافع تأليفه، ثم مصادره ومحتواه، وقيمته العلمية والتاريخية، وختمنا الدراسة بخلاصة سجّلنا فيها أهم الأفكار التي وردت في الكتاب.

توطئة:

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على مصنَّف مُهمٌ من مُصنَّفات علَم من أعلام الفكر في حضارتنا العربية الإسلامية، وهذا المصنَّف يتمثّل في كتاب "التعريف ببونة [1] إفريقية بلد سيدي أبي

* كلية الآداب- جامعة عنابة- الجزائر.

(1)- بونة: هي مدينة (عنابة) الحالية، تقع في الشرق الجزائري، على الساحل، على مسافة 600 كلم شرق الجزائر العاصمة، أسّسها الفينيقيون، وغزتها قرطجنة، ثم استولى عليها ملوك نوميديا، ولمّا هُزم يوغرطة (سنة 105 ق. م)، ضُمّت المدينة وأراضيها إلى ما يسمى بولاية إفريقية الرومانية، وقد أصبحت بونة مدينة مزدهرة، كما أصبحت من أهم المراكز الدينية (مقر الأسقفية) بعدما انتشرت فيها المسيحية، وفتحها المسلمون سنة 78هـ.. انظر المدن المغربية: إسماعيل العربي، ص: 196 وما بعدها.

مروان الشريف [1]" [2] لأحمد بن قاسم البوني أحد مشاهير الكُتّاب وأكثرهم خصباً وإنتاجاً في أواخر القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر للهجرة.

وتتناول هذه الدراسة في شقها الأول: حياة وآثار أحمد بن قاسم البوني.

أمَّا في شقها الثاني، فتتناول كتابه المذكور بالتعريف والتحليل، هذا الكتاب الذي يعدُّ من أهم الكتب التي عرّفت ببونة وعلمائها، لأنَّ مصنفاته في التاريخ لم يصلنا منها إلا هذا الكتاب ومنظومته المسماة: "الدّرة المصونة في علماء وصلحاء بونة" [3]، وهي المنظومة التي اختصرها من منظومته الكبرى المحتوية على ثلاثة آلاف بيت، وتحتوي المنظومة المختصرة على ألف بيت، وقد شرحها، وإنَّ شرحها كان متداولاً إلى عهد قريب، ومصيرهُ مصير كثير من كتب التراث، فقد ضاعت بين "جامد وجاهد" [4].

سنستعرض التعريف بالكتاب، ودوافع تأليفه ثم مصادره ومحتواه، وقيمته العلمية والتاريخية. ونختم الدّراسة بفذلكة نلخص فيها أهمّ الأفكار التي وردت في الكتاب.

أوّلاً: حياته وآثاره

1-حياته (موجز ترجمته):

هو أبو العباس أحمد بن قاسم بن محمد ساسي التميمي البوني، وُلد ببونة المعروفة الآن بعنابة في شرقي الجزائر سنة (1063هـ /1653م)، وتوفي فيها سنة (1139هـ /1726م). نشأ في أسرة ميسورة الحال، فقد كانت عائلته تنتمي إلى "مجموعة بشرية واسعة مُمتدّة غرباً إلى نواحي قسنطينة، وشرقاً إلى نواحي الكاف وباجة، حيث أخذ أحمد بن قاسم العلم من هذه النواحي" [5].

وفي بونة بدأ تعليمه على يد والده قاسم، وجدّه محمد ساسي، والإمام الشيخ إبراهيم بن التومي (سيدي إبراهيم)، وغيرهم، ثم واصل دراسته متنقلاً بين المغرب الأقصى وتونس، كما رحل إلى المشرق العربي، وأخذ بمصر عن الشيخ عبد الباقي الزرقاني المتوفى سنة (1099هـ /1688م)، والشيخ يحي الشاوي الملياني بعد عودته من الحج، وتصدّره للإقراء بالأزهر الشريف، وغيرهما،

---

(1) -هو أبو مروان عبد الملك بن علي الأندلسي القرطبي الأصل، سكن بونة من بلاد إفريقية، كان من الفقهاء المعتنين، وشرحه على الموطأ مشهور حسن، رَوَاهُ عنهُ الناس.. وكانَ رجلاً صالحاً، فاضلاً، حافظاً، نافذاً في الفقه والحديث، توفي سنة 501هـ (التعريف ببونة إفريقية بلد أبي مروان الشريف: أحمد بن قاسم البوني، ص: 49 - 50. وانظر أيضاً كشف الظنون: حاجي خليفة، مج6، ص: 427. ومعجم البلدان: الحموي، مج1، ص: 512.

(2) -صادر الكتاب عن منشورات "المجلس الشعبي البلدي" بعنابة، في طبعته الأولى، سنة 2000م.

(3) -نشرها الأستاذ ابن أبي شنب في التقويم الجزائري لسنة 1331 هـ /1913م.

(4) -لمحات من تاريخ بونة الثقافي والسياسي.. محاضرات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي المنعقد بعنابة ما بين: 10 19 يوليو 1976م: الأستاذ المهدي البوعبدلي، المجلد الأول، ص: 54.

(5) -التعريف ببونة..: أحمد البوني، ص: 32.

ثم عاد إلى بونة مسقط رأسه وتفرغ للتدريس والتأليف، وقد أخذ عنه مجموعة من العلماء، منهم: عبد الرحمن الجامعي، وعبد القادر الراشدي القسنطيني، وسواهما، وكان فقيهاً مالكياً، من كبار فقهاء المالكية، وعالماً بالحديث [1]، وله مؤلفات كثيرة، سنذكر بعضاً منها بعد حين.

2-آثاره:

أ-شعره: يعد أحمد بن قاسم البوني من الشخصيات المتعددة الثقافية، فهو مع رسوخ قدمه في الفقه المالكي، والحديث النبوي الشريف، له ديوان شعر [2]، ومنظومات شعرية كثيرة في موضوعات متعدّدة، ولكن الشّعر التعليمي قد حظي عنده بنصيب وافر من العناية، وقد كان انتشارُ التعليم في هذا العصر سبباً في تفكير أحمد البوني في تبسيط هذه العلوم، وقد نظم كتاب غريب القرآن الكريم للعَزيزي في نحو أربعة آلاف بيت، ونظم الخصائص الكبرى للسيوطي في نحو ثمان مائة بيت، ونظم الأجرومية في تسعين بيتاً ونظم في التاريخ المنظومة المسماة "الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة" وهي ألف بيت وقد اختصرها من منظومته الكبرى المحتوية على ثلاثة آلاف بيت كما أسلفت، وغيرها كثير.

وحسبك من شعره درته هذه، فقد ذكر فيها تراجم علماء بونة، فبدأ بأساتذته وأقاربه من سكان المدينة، ثم علماء القرى المجاورة، والعلماء الواردين على بونة، سواء أكانوا عابري سبيل أم مقيمين من مختلف جهات القطر، وقد استفاد من تأليف علي فضلون البوني الذي صنف كتاباً في تاريخ بونة بعنوان "الكلل والحلل" [3]، وهو من علماء القرن التاسع الهجري، وقد ضاع تأليف علي فضلون الذي استوعبه تأليف أحمد بن قاسم البوني المذكور "الدرة المصونة.." وقد انتهى أحمد البوني من تأليفه أواخر القرن الحادي عشر، وفي ذلك يقول: "في عام تسعين وألف نظمتُ وآن أنْ أدعو لمّا تممْتُ" [4]

وقد اشترط في مترجميه العلم مع الاستقامة والصلاح، يقول:

بشرْطِ إنْ كانوا لعلْمٍ درَسوا ... أوْ لِصَلاحٍ نُسِبُوا ما اندرسُوا

ويبدو أنَ أحد طُلاّبه هو الذي طلب منه تأليف درته، كما ذكر وكان على أهبة السّفر، فاستعجله، فقال:

---

[1]-انظر: تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي، ج2، ص: 376 وما بعدها. والأعلام: الزركلي، مج1، ص: 199. ومعجم أعلام الجزائر: عادل نويهض: ص: 49. والتحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية: محمد بن ميمون الجزائري، ص: 77.

[2]-انظر معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض، ص: 50، والتعريف ببونة: أحمد البوني، ص: 25. والديوان لم يطبع حتى الآن.

[3]-انظر التعريف ببونة.... أحمد البوني، ص: 26.

[4]-لمحات من تاريخ بونة.. البوعبدلي، ص: 54.

طالبُهَا مُسافِرٌ وذو عَجَل　　زوَّدْتُه بها وإنّي في خَجَل

وفيها يقول:

لِذَاكَ رامَ مِنّي بعضُ الأذكياء　　تَوَسّلاً بذِكرِ بَعضِ الأزكياء

فجنْتُهُ "بدُرَّةٍ مَصونَة"　　ذَكَرْتُ فِيهَا أوْلياءَ بُونَة

لَكِن بلا طولٍ ولاَ تاريخ　　لضيق نَظمِي بهِم صَريخِي

وبعد ذلك يُشير إلى أنّ مترجَميه، الذين عاشوا قبل القرن التاسع، مذكورون في تأليف علي فضلون، يقول:

حَوَاهُم جَمْعُ "علي فضلوني"　　لآخر التَّاسعِ مِنْ قرون

ثُم أتيت بالذينَ بَعدَهْ　　أرجُو بهِم تفْريجَ كُلِّ كُربَهْ

مِن عاشِرِ القُرونِ والحادي عَشر　　وفي البلادِ ذِكْرُهُم قد انتَشرْ

وبعد نهاية الشاعر من ذكر مترجَميه من علماء بونة، يختمُ القصيدة بالموازنة بينهم وبين معاصريه، فيقول:

والآن يَلْحَنون فوقَ المنبرِ　　لا يقبلونَ النّصحَ حَتّى مِنْ بَري

وكُتِبَ الجَهلُ على جِباهِهِمْ　　اليَومَ يخْتَمُ على أفواهِهِمْ

لَيتَ الجُدودَ نظَروا إلَيهِمْ　　ولَوْ رَأوْهُم لَبكوا عَلَيهِمْ [1]

من خلال هذه الموازنة نستشفُ أنّ بونة في القرن الحادي عشر الهجري عرفَت انحطاطاً لا نظير له. ولكنها في الوقت نفسه كانت مقراً لمحمد "بكداش" [2]، وهو أحد الأتراك الذين أقاموا بها وتزوجوا فيها وأخذوا عن أساتذتها، منهم أحمد بن قاسم، ووالده، فارتقى ذلك التركي، وعُيِّنَ باشا الجزائر، فكان وفيّاً لبونة ولأساتذته بها. وهو الذي فتح وهران سنة 1120هـ، بعد احتلالها من قبل الأسبان مدة ست ومائتي سنة [3] وقد ذكر ذلك أحمد البوني في درته حين قال:

وفتحتْ على يديهِ وهرانُ　　فكَمُلَ المَجْدُ له والبرهان

---

(1)-لمحات من تاريخ بونة..: البوعبدلي، ص: 54 وما بعدها.

(2)-بكداش: كلمة تركية معناها الحجر الصلب (انظر: التحفة المرضية في الدولة البكداشية: محمد بن ميمون الجزائري:، ص: 112 هامش: 4).

(3)-لمحات من تاريخ بونة..: البوعبدلي، ص: 55.

ثم كاتبه بهذه الأرجوزة مهنئاً إياه بفتح وهران، ولافتاً نظره إلى حال مدينة بونة، فقال:

يـــا حـــاكم الجزائـــر ... يـــا أنـــس نفـــس الزائـــر

أريـــدُ أنْ أخـــبركمْ ... أدامَ ربّـــي نصـــركمْ

بحـــالِ هـــذي القـــريَةِ (1) ... بالصّـــدْق لاَ بالفـــريةِ

قـــدْ صَـــالَ فـــيهَا الظّـــالمُ ... وهَـــانَ فِـــيهَا العَـــالِمُ

خُرّبَـــتِ المسَـــاجدُ ... وقـــلّ فـــيها السّـــاجدُ

حُبُسُـــهَا قَـــدْ أســـرفَا ... نَاظِـــرُهُ فأشْـــرفَا

وأهملَـــتْ أسْـــعَارُها ... وبُدّلَـــتْ شِـــعَارُهَا

والشّـــرْعُ فِـــيها بـــاطِلُ ... والظلْـــمُ فـــيها هَـــاطِلُ

والخَـــوفُ فـــي سُـــبلِهَا ... والقحـــط فـــي سُـــنْبُلِهَا

وكَـــمْ مـــن القـــبَائِحِ ... وكَـــمْ مـــن الفضـــائِحِ

يَضـــيقُ عَـــنها الـــنّظْمُ ... وَخَـــارَ مِـــنْهَا العَظـــمُ

نبكـــي علـــيها بالـــدّمِ ... قـــدْ قرُبَـــتْ مِـــنْ عَـــدمِ

والله قـــدْ وَلاكُـــم ... حُكمـــاً وقـــدْ عَلاكُـــمْ

فداركـــوا الإسْـــلامَا ... ونـــوّروُا الظّلامَـــا

وسَـــدّدُوا الأحْكَامَـــا ... وفـــرّحُوا الأنَامَـــا (2)

"فكافـأه –محمـد بكداش –على هذه الدّرر، بمنقوش في صفحة القمر، وأعطاه فوق ما طلب، وكمّل له المقصود والأدب" (3).

كانـت هذه نماذج شعرية لأحمد البوني من خلال منظومته "الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة"، وكذلك من خلال أرجوزته التي أبدع فيها وأوجز، وهي نماذج قليلة لا نستطيع من خلالها أن

(1)- التحفة المرضية في الدولة البكداشية: محمد بن ميمون الجزائري، ص: 129 -130.

(2)- التحفة المرضية في الدولة البكداشية: محمد بن ميمون الجزائري، ص: 129 -130.

(3)- المصدر نفسه: محمد بن ميمون الجزائري، ص: 133.

نحكم على شاعريته، غير أننا نستطيع أن نقول: إنّ منظومته الشعرية هي ممّا يذكر لقيمتها التاريخية الهامة، فقد عكست واقع بونة على مستويات شتّى، ولكنّها ركيكة الأسلوب، ولغتها قلقة مضطربة، وقد اعتورتها العلة من جوانب مختلفة كشعر العلماء وبعض الفقهاء الذين يتعاطون النظم وليس لهم من الأدب حظ ولا نصيب، فيتكلّفون ما ليس من سجيتهم فيأتي نظمهم بارداً سخيفاً. أمّا الأرجوزة فقيلت بأسلوب سهل سلس، وبلغة رقيقة عذبة في مجملها.

ب-مؤلفاته:

بلغت مصنفات أحمد بن قاسم البوني نحو مائة كتاب ما بين مختصر ومسهب حسب ما ورد في كتابه "التعريف بما للفقير من التأليف" الذي عدّدَ فيه أسماء مؤلفاته، وقد نشر الحفناوي قائمة لتلك التآليف في كتابه "تعريف الخلف برجال السلف" [(1)]، إلا أنّ الأستاذ سعيد دحماني، ذكر أثناء ترجمته للشيخ أحمد بن قاسم البوني، أنّ تآليفه بلغت زهاء (*165*) عنواناً، معظمُها "منظومة في قالب (أراجيز)، مواضيعها تتعلق بالحديث والسنة والقرآن" [(2)].

وسنتعرضُ في حديثنا عن هذه المؤلفات لفئتين متباينتين منهَا، هما:

1-المطبوعة:

لأحمد البوني كتابان مطبوعان فقط -فيما أعلم- عمن بعض أهل العلم والفضل على نشرهما وإخراجهما للوجود، لينتفع بهما الطلاب والدارسون، والكتابان المطبوعان كلاهما في التاريخ، وهما:

أ-الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة، نشر الأستاذ ابن أبي شنب، في التقويم الجزائري لسنة *1331*هـ /*1913*م.

ب-التعريف ببونة إفريقية، بلد سيدي أبي مروان الشريف (تقديم الأستاذ سعيد دحماني)، نشر المجلس الشعبي البلدي بعنابة، سنة *2001*م.

2-المخطوطة:

ونعني بها تلك المصنّفات التي أشار إليها أحمد البوني في كتابه "التعريف بما للفقير من التأليف"، ونشر الحفناوي قائمة بأسمائها في كتابه "تعريف الخلف برجال السلف".

وتوجد صورة شمسية لمجموعة عناوين منها بحوزة الأستاذ سعيد دحماني [(3)] وهذا ثبت ببعضها حسب الترتيب الهجائي:

1-إتحاف الأقران ببعض مسائل القرآن.

---

(1)-انظر تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي، ج2، ص: *376* وما بعدها.

(2)-انظر التعريف ببونة... أحمد بن قاسم البوني، ص: *34* -*35*.

(3)-انظر قائمة العناوين في المصدر السابق، ص: *24* وما بعدها.

2-إتحاف الألبان بأدوية الأطباء.

3-إتحاف النجباء بمواعظ الخطباء.

4-إظهار القوة بإحكام الباب والكوة.

5-الإعانة على بعض مسائل الحصانة.

6-إعلام الأحبار بغرائب الأخبار.

7-إعلام أرباب القريحة بالأدوية الصحيحة.

8-إعلام القوم بفضائل الصوم.

9-إلهام السعداء لما يبلغ لمراتب الشهداء.

10-الإلهام والانتباه في رفع الإبهام والاشتباه.

11-أنس النفوس بفوائد القاموس.

12-تحفة الأريب بأشرف غريب.

13-الترياق الفاروق لقراء وظيفة الشيخ زروق.

14-تعجيز التصدير وتصدير التعجيز.

15-تلقيح الأفكار بتنقيح الأذكار.

16-تليين القاسي من نظم الإمام الفاسي.

17-تنوير قلوب أولي الصفا بذكر بعض شمائل الحبيب المصطفى.

18-الثمار المهتصرة في مناقب العشرة.

19-الجوهرة المضيّة في نظم الرسالة القدسية (أبياتها نحو 775 بيتاً).

20-حث الوُرّاد على حب الأوراد (في ثمانية أجزاء).

21-خلاصة العقائد للقاني والتواتي.

22-رفع العناء عن طالب الغناء.

23-الظل الوريف في البحث عن العلم الشريف.

24-الفتح المتوالي بنظم عقيدة الغزالي.

25-الكواكب النيرات المعلقة على دلائل الخيرات.

26-لبّ اللباب في ذكر رب الأرباب.

27-المنهج المبسوط في نظم عقيدة السيوط.

28-نظم تراجم كتاب الشمائل للترمذي.

29-نظم كتاب البخاري.

30-الياقوتتان: الكبرى والصغرى في التوحيد، وغيرها كثير [1].

ثانياً: كتابه "التعريف ببونة إفريقية بلد سيدي أبي مروان الشريف"

تقديم:

صدر هذا الكتاب عن منشورات "المجلس الشعبي البلدي" في عنابة بالجزائر، في طبعته الأولى سنة 2001م، وقد تولّى تقديمه للقرّاء والتعليق عليه الأستاذ سعيد دحماني.

وكتاب التعريف ببونة إفريقية بلد سيدي أبي مروان الشريف يقع في ثلاث وعشرين ومائة صفحة من الحجم المتوسط، ويضمُّ في طياته صفحات عن تاريخ بونة (عنابة) وشخصياتها العلمية خلال القرون: الخامس، والسابع، والثامن، والتاسع الهجري (الحادي عشر، والثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر الميلادي).

1-دوافع تأليف الكتاب ومصادره:

الكتاب بمثابة رد على ما أورده الرحالة محمد العبدري البلنسي [2] عن بونة في كتابه: الرحلة المغربية، فعندما زارها في أواخر القرن السابع الهجري (نحو سنة 688هـ /1289م)، وصفها بقوله: "ثم وصلنا إلى مدينة بونة، فوجدناها بلدة بطوارق الغير مغبونة، مبسوطة البسيط، ولكنها بزحف النوائب مطوية مخبونة، تلاحظ من كثب فحوصاً ممتدة، وتراعي من البحر جزره ومدَّه، تغازلها العيون من جور النوائب وتأسى لها النفوس من الأسهم الصوائب، وقد أزعج السفرُ عن حلولها، فلمْ أقضِ وطراً من دخولها، ومن أغرب المسموعات أنْ صادفنا وقتَ المرور بها زُويرقاً للنَّصارى لا تبلغ عمارته عشرين شخصاً، وقد حصروا البلد حتى قطعوا عنه الدخول والخروج، وأسروا من البر أشخاصاً فأمسكوهم للفداء بمرسى البلد، وتركناهم ناظرين في فدائهم، ومن مولانا اللطيف الخبير

---

[1]-انظر تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي، ج2، ص: 376 وما بعدها. والتعريف ببونة..: أحمد البوني، ص: 24 وما بعدها. ومعجم أعلام الجزائر: عادل نويهض، ص: 49 وما بعدها. وكشف الظنون: حاجي خليفة، مج6، ص: 427. ومعجم البلدان: الحموي، مج1، ص: 512.

[2]-هو محمد بن محمد بن علي العبدري -نسبه إلى عبد الدار، قبيلة -من جنوب المغرب الأقصى، كان يسكن في السوس، وكان من العلماء، بل إنّ المقروءات التي قرأها، والمسموعات التي سمعها من الشيوخ تدل على علوّ كعبه في العلم والأدب، وكان واسع المحفوظ، يقول الشعر.

عزم على الرحلة إلى المشرق، فسافر إليه في سنة 688هـ، وسجّل كل ما رآه في ذهابه وإيابه .

(المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى: الدكتور صلاح الدين المنجد، ص: 70. وانظر الأعلام: الزركلي، مج7، ص: 260).

نسأل اللطف بنا في أحكام المقادير" [1]

ويبدو أنّ العبدري كان متشائماً، ويراعي مقاييس لا يقرُّه عليها جُلّ الباحثين، إذ وصف في رحلته كثيراً من العواصم لا تتفقُ مع واقعها [2]. إلا أنّه لا ينبغي أنْ نغفل عن دقة ملاحظاته، فهو لا يغترّ بالمظاهر، وقد اختص بميزة في رحلته لم يشاركه فيها أحدٌ من الرّحالين، هي الجرأة في التعبير عن رأيه وشعوره، والنقد اللاذع. لقد وصف مصرَ وأهل مصرَ في أخلاقهم وعاداتهم وصفاً دقيقاً، وأصلاهم ناراً حامية من نقداته، كما أصلى العنابة حين وصفهم بالجُبن، فقد غلبهم من الكفار عشرون. ويبدو أنّ عدم ترحاب البونيين به أثّر في نفسه حتى قال فيهم هذا الكلام (وقد أزعج السفرُ عن حلولها، فلم أقض وطراً من دخولها). وكان مذهبه أنّ الناس هم يعلّمون الشاعرَ الهجاء بسوء أخلاقهم [3].

لذلك تصدّى له أحمد بن قاسم البوني بهذا الكتاب واتهمه بأنّه "أخلَّ بالتعريف ببلد العبد الضعيف بل ذكر لها نقيصة عظيمة، فعقّبَ (أحمد البوني) في التعريف ببونة إفريقية.. على مقالة العبدري معتمداً على مؤرخ بوني عاش في القرن التاسع الهجري، وهو أبو الحسن على فضلون الذي صنف كتاباً في تاريخ المدينة بعنوان (الكلل والحلل)" [4].

محتوى الكتاب:

ذكر أحمد بن قاسم البوني في كتابه هذا، وفي منظومته "الدرة المصونة في علماء وصُلحاء بونة" [5] تراجم علماء بونة من القرن الخامس إلى القرن الهجريين. ويبقى أنّ ما تركه أحمد بن قاسم البوني عن وضع بونة (عنابة) الفكري في الكتابين المذكورين من الوثائق الفريدة الخاصة بتاريخ المدينة، في انتظار العثور -يوماً- على كتاب أبي الحسن علي فضلون "الكلل والحلل" وغيره [6].

وجاء الكتاب (التعريف ببونة إفريقية..) بعد التمهيد، والمقدمة، والتوطئة والتقديم، وترجمة مصنف الكتاب [7]. في عدة مباحث، وقد ورد في التقديم أنّ هذا الكتاب جزء من مجموعة نصوص من أعمال الشيخ أحمد بن قاسم بن محمد ساسي البوني، والمجموعة تشمل ثمانية عشر عنواناً،

---

(1) -الرحلة المغربية: محمد العبدري البلنسي (تح: الأستاذ أحمد بن جدّو)، ص: 30.

(2) -لمحات من تاريخ بونة الثقافي والسياسي: المهدي البوعبدلي (محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي، عنابة 10 - 19 يونيو 1976م)مج1، ص: 52.

(3) -المرجع السابق: د. صلاح الدين المنجد، ص: 71.

(4) -التعريف ببونة....: أحمد بن قاسم البوني، ص: 26.

(5) -منظومة الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة، نشرها الأستاذ ابن أبي شنب، في التقويم الجزائري لسنة 1331هـ/1913م.

(6) -المرجع نفسه: أحمد بن قاسم البوني، ص: 27.

(7) -هذه المقدمات من إنجاز الأستاذ سعيد دحماني، وغيره.

منها:

1-الدرة المصونة في أولياء بونة، وهو نظم لأحمد بن قاسم.

2-الذخر الأسنى بذكر أسماء الله الحسنى، نظم لأحمد بن قاسم.

3-التعريف ببونة إفريقية، بلد سيدي أبي مروان الشريف، لأحمد بن قاسم (وهو هذا الكتاب الذي نحن بصدد عرضه..)

وجاء الكل في سفر من أربع ومائتي صفحة من الحجم المتوسط [1].

المقدمة:

أمّا المقدمة، فقد ذكر فيها المصنِّف أسباب تأليفه لهذا الكتاب، فقال: "لمّا كتبتُ بإعانة الله تعالى رحلة الإمام العبدري رحمه الله تعالى، عثرتُ على بعض الأماكن ارتكب فيها غير الصّواب، عند ذكرهِ بلدنا وبلد قسنطينة فأردتُ التنبيه عليها ليعلمها كل أوّاب، وقد كتبتُ عليها أزيد من 300 طرة، كل واحدة أحسن من دُرَةَ عند ذي نفس برة، فمن أضافها لهذه الأوراق، كانت حاشية عليها عذب موردها وراف، وقد أعجلني الوقت عن فعل ذلك، وقد أذنت غيري أن يفعله ساعياً في خير المسالك، راجياً ثواب الإعانة على العلم الشريف ذي الظل الوريف. وقد أخل بالتعريف ببلد هذا العبد الضعيف، بل ذكر لها نقيصة عظيمة، وأموراً مخلة بها هضيمة، لا يقبلها عقل عاقل، ولا يصدق بها ناقل، وسأفصّل ذلك تفصيلاً حسناً، وأوصّل فضلها تأصيلاً بسنا، قولاً بالحق لا مبالغة فيه ولا إيقال، وإن كنت في كثير من الاشتغال، وسميت هذه الأوراق (ببعض التعريف ببونة إفريقية بلد سيدي أبي مروان الشريف)" [2].

1-الرد على اعتراض العبدري على الشيخ الفكون:

أمّا في المبحث الأول، فيتحدث المؤلف عن اعتراض العبدري على الشيخ الفكون القسنطيني صاحب الرحلة المنظومة [3]، وانتقاد العبدري لبعض الكلمات التي وردت في قصيدة الفكون المشهورة "في رحلته من قسنطينية إلى مراكش" (كالغنج، وبدور، وبهي، وغيرها)، وقد كشف أحمد البوني في هذا المبحث أخطاء العبدري، ودافع عن صحة تلك الكلمات، مقدّماً حججاً علمية لا يرقى إليها الشك، وختم المبحث بقوله: "والمصنف رحمهُ الله تعالى قطّ ما التمس عُذراً لأحد في هذه الرحلة المباركة، وإنّما شأنُه الانتقاد حتى على أشياخه الأسياد، أهل الإسناد، وتلا شنشنةً المقاربة

---

[1]-التعريف ببونة: أحمد بن قاسم البوني، ص: 24 وما بعدها. وانظر بقية عناوين المجموعة هناك.

[2]-انظر: المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 41 -42.

[3]-هو أبو علي حسن بن علي بن عمر القسنطيني المعروف بابن الفكون: شاعر المغرب الأوسط في وقته، من أهل قسنطينة، رحل إلى مراكش ومَدَحَ خليفة عبد المؤمن، له ديوان شعر، كان حيّاً سنة 602هـ /1205م. (انظر: معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض، ص: 253 -254. والرحلة المغربية: العبدري، ص: 30).

حتى الآن" [1].

2-نقد وصف العبدري لبونة:

وفي المبحث الثاني ينتقد وصف العبدري لبونة، فيقول: "وأما كلامه في بلدنا بونة، فلا يقبلُ إلاّ كـل ذي نفـس بتصديق الكذب مغبونة، أيمكن في عقل عاقل أن تكون بلد فيها من رجال المؤمنين مـئون حـذرون يغلبهم من الكفار عشرون؟ كلاّ! لا يقبل هذا عقل عاقل وإنما هو كذب من الناقل.. وما خلق الله تعالى العقل في الإنسان إلا ليميّز به بين الكذب والصدق.. الخ" [2]

3-ترجمة الشيخ سيدي أبي مروان:

أمّا في القسم الثالث من الكتاب، فيحدثنا المؤلف عن سيدي أبي مروان الشريف، شارح الموطأ، وصـحيح الـبخاري، وممّـا قالـه عـنه بعد كلام: "كان رجلاً صالحاً فاضلاً حافظاً ناقداً في الفقه والحديث، وأصله من قرطبة.. وقد توفى سنة 501هـ /1108م" [3].

4-ترجمة أحمد بن علي البوني:

وفي القسم الرابع: يتحدثُ المؤلف عن مشاهير بونة المحروسة، من خلال موجز ترجمة الشيخ أحمـد بـن علـي البوني دفين تونس، يقول: "وقبره بجبانتها مشهور، زرته، وبركت به، رحمهُ الله تعالى.. وهو صاحب كتاب (الوعظ الغريب) وعظه يذيب الصُخور، وطيبه يعبق دون بخور، وكتابه (شمس المعارف) الذي كلامه يغني عن سماع المعازف [4]، لا ينبُو عنه إلا غير عارف، ومن بحره غـير غارف..، وقد كان من حال هذا الشيخ، رضي الله تعالى عنه، أنّه يتناول التراب، فيرجع في يـده المـباركة ذهـباً، وإلـى ذلك أشرت في الألفية المذكورة" [5] يعني "الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة".

5-ترجمة أبي عبد الله محمد المراكشي الضرير:

يواصل المؤلف في القسم الخامس من الكتاب الحديث عن مشاهير بونة المحروسة، فيحدثنا عن العـالم الصالح القارئ الناثر النحوي اللغوي العروضي أبي عبد الله محمد المراكشي الضرير، وهو

---

(1)-التعريف ببونة.. أحمد البوني، ص 47 -47.

(2)-التعريف ببونة..: أحمد البوني، ص: 47 -48.

(3)-المصـدر نفسه، ص: 50. وانظر عنه، ص: 49 وما بعدها. وانظر أيضاً: الدرة المصونة في صلحاء وعلماء بونة للمؤلف نفسه، ص: 87 -96.

(4)-المعازف: جمع مفرده: العزيف: صوت الجن وهو جرس يسمع بالمفاوز بالليل (انظر المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 60 (هامش 50).

(5)-انظر التعريف ببونة..:أحمد البوني، ص: 60.

من علماء بونة في القرنين: السابع والثامن الهجريين، قدم إلى بونة "بعلوم كثيرة، ونوادر غزيرة، فأعجبته واستوطنها، وكان آية في العرفان، لم يسمع بمثله الزّمان، ألّف في البيان، وفي تفسير القرآن، (وألّف) كتاب إسماع الصُّم في إثبات الشرف من قبل الأم، وشرحاً عظيماً على "بانت سعاد"، وكان يدرّس بالجامع الأعظم، وكان يحفظ من عرضة واحدة، وتلميذه أبو القاسم بن أبي موسى من عرضتين، وتلميذهُ الهناد من ثلاثٍ (من كتاب ابن فضلون)، وقد ذكرتُ ذلك في الألفية"[1].

6-موجز ترجمة فقهاء بونة:

ولم يفت صاحب التعريف ببونة أنْ يدّونَ بعض تراجم فقهاء بونة في كتابه، فتحدّث في القسم السادس، والسابع، والثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر، والرابع عشر، عن طائفة من فقهاء بونة، فذكر منهم: الفقيه العلامة عبد الرحمن آملال [2]، والفقيه المؤرّخ الشاعر أبا القاسم الجذامي [3]، وأبا زكرياء يحيى الكسيلي [4]، وأحمد بن فارح الضرير [5]، ومحمد بن إبراهيم التمتام [6]، ومحمد بن أحمد التمتام [7]، وأبا إسحاق إبراهيم التمتام [8]، ومحمد الهواري[9]، ومحمد بن عبد الجليل [10] وغيرهم.

وتتعلّق هذه الأقسام بهؤلاء الفقهاء من حيث التعريف بهم، والتقصي عن أنبائهم وذكر مؤلفاتهم.

7-هجومات النصارى على بلد العُناب:

وتحدّث في القسم الخامس عشر من هذا الكتاب عن هجومات النصارى على بلد العناب (بونة)، فقال:

فإن قلت: كم هجمت النَصارى على بلدكم بلد العُناب، قلت: فيما أعلم، أربع مرات.

(1)-انظر المصدر نفسه، ص: 61 وما بعدها.
(2)-انظر التعريف ببونة..: أحمد البوني، ص: 66.
(3)-انظر المصدر نفسه، ص: 66 -67.
(4)-انظر المصدر نفسه، ص: 67.
(5)-انظر المصدر نفسه، ص: 68.
(6)-انظر المصدر نفسه، ص: 69.
(7)-انظر المصدر نفسه، ص: 70.
(8)-انظر المصدر نفسه، ص: 71.
(9)-انظر المصدر نفسه، ص: 73.
(10)-انظر المصدر نفسه، ص: 74 -75.

أولاهــن: قريبة من زمن الشيخ الهواري، وقد كان في السادسة من عمره [1]. والثانية في حياة ابن عبد الجليل المذكور [2]. والثالثة عام 982هـ /1574م [3]. والرابعة سنة 1016هـ /1607م [4]

8-في مَن مدح بونة:

وفي القسم السادس عشر من كتاب التعريف ببونة يتحدُّ المؤلف عن الشعراء الذين مدحوا بونة، فذكر منهم أربعة مع نماذج من شعرهم، وهم:

محمــد بن عبد الكريم الفكون [5]، ومنصور السويدي [6]، ومصطفى الجنيني العنابي [7]، وعبد الرحمن الجامعي [8].

9-أقطاب بونة [9]:

أمّا القسم السابع عشر من الكتاب، فتحدث فيه عن أقطاب بونة، وهم خمسة:

أولهم سيدي أبي مروان.

وثانيهم البوني صاحب شمس المعارف.

وثالثهم الذي أكل مع القطب، وهو أبو العباس أحمد بن فارح الضرير.

ورابعهم جدّنا، ولي الله، سيدي محمد ساسي.

وخامسهم شيخنا، سيدي إبراهيم بن التومي، المتوفى سنة 1087هـ /1676م [10].

---

(1)-لعلّهُ يشير إلى هجوم بيزاني (من جمهورية بيزا بإيطاليا) أعقبه احتلال المدينة سنة 426هـ /1034م. (انظر التعريف ببونة..: أحمد البوني، ص: 76 "هامش 84").

(2)-هــي حملــة قامت بها فلنسية وميورقة سنة 801هـ /1399م، وباءت بفشل ذريع، وكان ذلك من 27 أوت إلى 02 سبتمبر 1399م (انظر المصدر نفسه، ص: 76 "هامش 85").

(3)- انظر المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 76.

(4)-وهي غزوة التحالف "الطوسكاني -البيزفلسالي" التي وقعت في منتصف سبتمبر، وبعد ست ساعات من الهجوم، انسحب الغزاة، وقــد أســروا مائتين (200) من المدنيين الذين كانوا بالقلعة (القصبة) وخمسمائة وألف شخص (1500) من المدينة (انظر المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 77 "هامش 89").

(5)-انظر المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 8. وانظر أيضاً تعريف الخلف برجال السلف: محمد الحفناوي: ج1، ص 166.

(6)-انظر التعريف ببونة..: أحمد البوني، ص: 83. وذكره أحمد بن قاسم في ألفيته من بين فضلاء قسنطينة.

(7)-انظر التعريف ببونة: أحمد البوني، ص: 85.

(8)-انظر المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 87.

(9)-الأقطــاب: مفرد قطب: وهي أعلى مرتبة في سلم القيادة عند الصوفية، وذكر ابن خلدون في المقدمة: إنّ معناه رأسُ العارفين، ويزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله سبحانه وتعالى، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان (الفصل السابع عشر في علم التصويف نقلاً عن التعريف ببونة: أحمد البوني، ص: 88 "هامش 104").

(10)-انظر التعريف ببونة: أحمد البوني، ص: 88 -89.

10-ذم بونة وحديث عن العبدري:

أمّا القسم الثامن عشر من الكتاب: فتحدّث فيه المؤلف عن الشيخ ابن عروس التونسي [1] الذي ذمَّ بونة، فقال: "أكذب من كلّ كذّاب مَنْ مدح مدينة العُنّاب" [2]. وبالرغم من ذلك فإنّ المؤلفَ التمس لــه عذراً، واتّهم الناقلَ بتحريف العبارة، وذكر بأنّ أصلها: "من ذمّ بلد العُنّاب أكذب من كل كذاب" وفــي هذا الشأن يورد عدة أحاديث عن العبدري لعدد من العلماء والمؤرخين يعاتبونه فيها عن قدْحه لبونة، وبعضهم هجاه بقوله: "لعل قدحه فيها كان حالة غيبة عقله، وأيُّ قدح يقبل مِنْ آخذٍ عن حلوف اليهودي -لعنهُ الله تعالى -" [3].

11-وصف بُونة:

وفــي القسم التاسع عشر يصف لنا المؤلف بونة، فيقول: "هي بلد جمعت بين البر والبحر، فهي كالحلـي في النحر، وبها من العلماء والصلحاء ما لا يحصى، ومدحها للمنصف لا يستقصى، مياهها عذبــة، وثمارهــا كثـيرة: يابســة ورطبة، وأوديتها كثيرة عذبة، جارية غزيرة كبيرة، ذات منظر وبهاء... إلخ" [4].

12-مسائل مختلفة:

ويحتوي الكتاب -بالإضافة إلى ما سبق ذكره -مسائل لغوية حول الاقتباس واستشكال العبدري للآيــة الكريمة ﴿وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ وتفسيرها من قبل طائفة من المفسرين، وكذلك يشتمل الكتاب على ملحقــات تــتعلق برســالة محمد ساسي إلى أبي الجمال يوسف باشا، وجواب يوسف باشا، ووفيات بعض أعلام بونة وغيرها [5].

2-قيمته العلمية والتاريخية:

يعــد كــتاب الــتعريف بــبونة من المصادر المهمة التي يرجع إليها الباحثون في تاريخ بونة السياســي والاجتماعــي والأدبي، وقد امتاز عن كثير من الكتب القديمة بتفرده بالحديث عن الحركة العلمــية التي كانت سائدة في بونة خلال عدة قرون، والتي قدمها لنا أحمد البوني من خلال التراجم الوافية التي أعدّها عن علماء وفقهاء بونة الذين كان لهم دور علمي بارز. ويستمد هذا الكتاب قيمته وأهميــته مــن كونــه يعالج موضوع تاريخ بونة وعلمائها معالجة علمية، فهو لا يترك مسألة من

---

(1)-هــو أبــو العباس أحمد بن عروس، المتوفى سنة 868هـ /1463م، من أهم صلحاء مدينة تونس، وزاويته لا تزال قائمة (انظر التعريف ببونة: أحمد البوني، ص: 90 "هامش 107").

(2)-التعريف ببونة: أحمد البوني، ص: 90.

(3)-التعريف ببونة..: أحمد البوني، ص: 94. وحلوف اليهود أحد أساتذته الذين أخذ عنهم العبدري.

(4)-انظر المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 96 وما بعدها.

(5)- انظر المصدر نفسه: أحمد البوني، ص: 99وما بعدها.

المسائل التي عالجها دون تعليل، ولذلك فالكتابُ صالح للجمهور والباحثين معاً.

فذلكة:

وبعد، فقد توقفنا في هذه الرحلة مع أحمد بن قاسم البوني وكتابه:

التعريف ببونة إفريقية بلد سيدي أبي مروان الشريف.

وقسّمنا هذه الرحلة إلى قسمين اثنين: فكان القسم الأول منها منصباً على دراسة شخصية أحمد البوني، وعلى كُلِّ ما يتصل بها، وبنتاجها العلمي والأدبي، وقد اصطحبنا أحمد البوني في جميع مراحل حياته، وحاولنا أن نقدم صورة عنه، في نفسه، وشعره، ومؤلفاته.

أمّا القسم الثاني، فكان منصبا على دراسة كتاب "التعريف ببونة..." وتحليل محتواه.

وقد يكون من غير المتيسّر ولا المناسب في هذه المعالجة الإلمام بجميع القضايا التي عالجها المؤلف في كتابه، وهي كثيرة، وإنما نشير إلى أهمّها، وهي كالآتي:

1-الرّد على اعتراض العبدري على الشيخ الفكون وانتقاده لبونة.

2-وصف الحياة العلمية في بونة في عدة قرون، وما كان فيها من علماء وفقهاء، وإسهامهم في مختلف العلوم.

3-التغني بجمال طبيعة بونة، ووفرة مياهها، وفواكهها وأزهارها..

4-نقد العنانبة ووصفهم بالجبن، وذم بلدهم من قبل بعض الشيوخ (العبدري، والشيخ ابن عروس التونسي).

5-وقد فاضل أحمد بن قاسم البوني في أرجوزته التي أرسلها إلى محمد بكداش بين عهدين، فمدح أحدهما، وهو عهد ازدهار بونة في الماضي، وذم عصره..

وإنّه لمن المفيد حقاً أن نرى اليوم كيف كانت هذه المدينة في القرون الماضية في محاسنها وعيوبها، وأنْ نحدّد ما أصابته وأصابه أهلوها من تقدم وتطور أو تقهقر وتراجع في عصرنا هذا.

***

المصادر والمراجع:

1-الأعلام: الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980م.

2-تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.

3-التحفة المرضية في الدولة البكداشية في بلاد الجزائر المحمية: محمد بن ميمون الجزائري -تح. محمد بن عبد الكريم -الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1 1972م.

4-التعريف ببونة إفريقية بلد أبي مروان الشريف: أحمد بن قاسم البوني، دار الهدى، الجزائر، 2001م.

5-تعريف الخلف برجال السلف: الحفناوي، موفم للنشر، الجزائر 1991م.

6-الدرة المصبونة في علماء وصلحاء بونة: أحمد بن قاسم البوني (نشرها ابن أبي شنب) بالجزائر، سنة 1913م.

7-الرحلة المغربية: محمد العبدري البلنسي (تح. أحمد بن جدو) نشر كلية الآداب جامعة الجزائر، الجزائر (د. ت).

8-كشف الظنون: حاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، 1981م.

9-محاضرات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي المنعقد بعنابة ما بين: 10- 19 يوليو 1976- -نشر وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

10-المدن المغربية: إسماعيل العربي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م.

11-المشرق في نظر المغاربة والأندلسيين في القرون الوسطى: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1963م.

12-معجم أعلام الجزائر: عادل نويهض، بيروت، 1980م.

13-معجم البلدان: الحموي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1984م.

□□□

فخر الدين الرازي
و أشهر مؤلفاته

زهير حميدان

***يتصف** معظم علمائنا القدامى في العصور الحضارية السالفة بالموسوعية. فقد ألمّت دراساتهم وبحوثهم ومؤلفاتهم بمختلف العلوم الأساسية والتطبيقية، إلى جانب العلوم العقلية والفلسفية والدينية، والتاريخية والاجتماعية واللغوية، فأبو يعقوب الكندي (ت 252هـ/ 866م) وابن الهيثم (ت 430هـ/ 1039م) وأبو بكر الرازي (ت 320 هـ/ 924م) وابن سينا (ت 428هـ/ 1036م) والفخر الرازي، كانوا مرآة صادقة لعصر تعاظمت فيه جهود العلماء ونشاطاتهم الفكرية في علوم الدين والدنيا.*

فمن هو الفخر الرازي؟ وما هي خلفيته العلمية و الثقافية؟

وما هي مؤلفاته وإبداعاته؟

سيرته الذاتية

هو العالم العربي الأصل الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين القرشي بن الحسن بن علي التميمي[1] البكري[2] الرازي[3] والمعروف بابن خطيب الري، نسبة إلى أبيه عمر الذي كان من أشهر خطباء مدينة الري.

ولد الفخر الرازي بمدينة الري التي نسب إليها، في الخامس والعشرين من شهر رمضان عام

---

(1) التميمي نسبة إلى قبيلة تميم الكبرى العدنانية التي كانت منتشرة في شبه الجزيرة العربية وبلاد مصر والشام كما انتشرت إثر الفتوحات العربية في الشرق ووصلت إلى فارس وخوارزم وغيرهما. (انظر نسب تميم في جمهرة النسب لابن الكلبي 1/ 271ـ 272 تحقيق محمود فردوس العظم) دار اليقظة العربية ـ دمشق.

(2) البكري: نسبة إلى قبيلة بكر وهي من بطون تميم (نهاية الأرب...).

(3) الرازي: نسبة إلى مدينة الري شمالي إيران جنوبي طبرستان.

543هـ/ 1148م، وفي رواية عام 544هـ/ 1149م. عاش أيام طفولته وصباه فيها يتلقى علوم الدين واللغة كعادة أهل عصره. ولما بلغ سن الشباب وتقدم في تعلمه بدأ تحصيل علم الكلام على والده ضياء الدين عمر كما ذكر في كتابه (تحصيل الحق).

ويذكر ابن خلكان في كتابه (وفيات الأعيان) شيوخ الرازي الذين أخذ عنهم علم الكلام والأصول والفقه. وكان من أولهم والده عمر، إذ كان من أبرز علماء عصره في علمي الخلاف والأصول.

ولم يكتف الفخر بذلك بل راح يتنقل بين الحواضر والمدن الإسلامية الشرقية، فزار مراغة[1] وبلاد خوارزم[2] وما وراء النهر[3] وهراة[4] وغيرها، طلباً للعلم والاستزادة في المعرفة وأبوابها. فقد كان لا يترك مجلس علم لعالم مشهور إلا ويجلس فيه كتلميذ حريص على أن ينهل أقصى ما يستطيع من المعارف والحكمة وكان يقول عن نفسه: (........ إنني حصّلت من العلوم ما يمكن تحصيله بحسب الطاقة البشرية[5]) فقد تتلمذ على (البغوي)[6] ثم اشتغل على الكمال السمناني وتمهر في علوم[7] عدة..) كما (قرأ الحكمة في مراغة على مجد الدين الجيلي[8]). وأصبح الفخر بعد أن نضج فكرياً وثقافياً إماماً (شديد الحرص جداً في العلوم الشرعية[9]) ولا سيما في الفقه والأصول والتفسير، وكان (يمشي حوله إذا ركب نحو ثلاثمئة تلميذ من فقهاء المذهب[10]). وغدا صاحب مجلس علم حتى كان (... يأتي إليه خوارزم شاه[11])، بالرغم من أن جمهوراً من العامة كان يرميه بانحلال العقيدة[12]. ومع ذلك فقد كان مجلسه يغص بطلاب العلم والعلماء، الذين كانوا يأتونه من كل حدب وصوب. إذ كان يتحلى (بقوة جدلية ونظرة دقيقة جعلتاه قادراً على الفصل والتمييز بين آراء المتكلمين من جهة وآراء ونظرات الفلاسفة من جهة أخرى، وذلك نتيجة تبحره في دراسة المنطق والفلسفة والحكمة وعلم الكلام).

---

(1) مراغة: العاصمة القديمة لأذربيجان التابعة لإيران.

(2) خوارزم: إقليم يقع في الشمال الغربي من أفغانستان.

(3) ما وراء النهر: البلاد الواقعة إلى الشرق من نهر جيحون.

(4) هراة: بلد يقع إلى الغرب من كابل عاصمة أفغانستان إلى الجنوب قليلاً منها. ويقال إن الاسكندر الكبير هو الذي بناها.

(5) عيون الأنباء: ابن أبي أصيبعة ص (465) تحقيق نزار رضا ــ دار الحياة.

(6) البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود الفرّاء أو ابن الفرّاء محيي السنة (ت 510هـ).

(7) انظر لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني 4/ 426.

(8) انظر طبقات المفسرين، السيوطي 2/ 23.

(9) انظر الوافي بالوفيات، الصفدي 1/ 248.

(10) انظر الوافي بالوفيات 1/ 248.

(11) انظر الوافي بالوفيات 1/ 248.

(12) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 291.

لم يكتف الفخر بهذه العلوم بل انكب على دراسة الرياضيات والفلك والطبيعة، وخاصة علم الصنعة (الكيمياء) والتي أنفق في ممارستها مالاً ووقتاً دون أن يصل إلى هدفه، فضلاً عن تعمقه باللغة العربية وفقهها وآدابها وقواعدها ونحوها، ونظم الشعر الحكمي فيها فهو القائل:

أرواحنا ليس تدري أين مذهبها	وفي التراب تُوارى هذه الجثثُ
كَونٌ يُرى وفسادٌ جاء يتبعه	والله أعلم ما في خلقه عبث

كما نظم الشعر بالفارسية إذ كان يجيدها. وقد ألف فيها بعض كتبه.

وكان الفخر من البارزين في عصره بالوعظ والتأثير في سامعيه، فسحرهم ببلاغته، حتى إنه كان يلحقه الوجد أثناء وعظه سواء بالعربية أو الفارسية، فيبكي ويبكي معه سامعوه، كما يقول ابن خلكان الذي وصف مجلس الإمام بما معناه:

كان الإمام الفخر إذا جلس للتدريس أطاف به جماعة من كبار مريديه، مثل القطب المصري، وشهاب الدين النيسابوري، ثم يليهم التلاميذ وسواهم، على قدر مراتبهم وأقدارهم في العلم والفهم. فكان إذا سأل أحد مسألة أجابه التلاميذ فإن أشكل الأمر أجابهم كبار التلاميذ، وإلا أجاب الإمام نفسه، وتكلم بما يفوق الوصف.

كان الفخر في أول أمره فقيراً ثم صاهر تاجراً متجولاً. ومات التاجر فتقلب الفخر بذلك المال، وصار من رؤساء زمانه، يقوم على رأسه خمسون مملوكاً بمناطق من ذهب وحلل من الوشي[1]. وإنه أمضى بقية حياته مترفاً. ومتنعماً بدار أهداها له السلطان خوارزم شاه[2] في مدينة هراة، إلى أن توفي فيها بعد مرض أضنى جسمه واستبد به، وكان ذلك في أول أيام عيد الفطر غرّة شوال من عام 606هـ/ 1209م كما يقول ابن أبي أصيبعة[3]، بينما يقول القفطي: إن وفاته كانت في شهر ذي الحجة عام 606هـ/ 1209م. وقيل في رواية أخرى أنه مات مسموماً، وأن الفرَق التي كان يناظرها قد دست له من سقاه السم. وفي صدد ذلك يقول القفطي: "وكان يطعن على الكرامية ويبين خطأهم فقيل إنهم توصلوا إلى إطعامه السم فهلك".

وكان علو مقام الفخر الرازي قد جاوز بلده ووصل إلى أسماع جنكيز خان فلما حلت نكبة المغول، الذين وصلوا إلى هراة، وكان فيها أولاد الفخر الرازي، نادى المهاجمون من المغول بأن أولاد الشيخ فخر الدين هم بأمان فأخذوهم مع أخت لهم إلى سمرقند حيث كان فيها مقر ملك المغول جنكيز خان، تكريماً لوالدهم الإمام[4].

---

[1] لسان الميزان 4/ 426. إخبار العلماء 291ـ 293.
[2] عيون الأنباء 446. وخوارزم شاه: محمد بن تكش بن أرسلان شاه (617هـ).
[3] عيون الأنباء ص (466) طبعة دار الحياة ـ بيروت.
[4] عيون الأنباء ص (466) طبعة دار الحياة ـ بيروت.

مؤلفات الفخر الرازي:

1ـ من المعروف أن الفخر قد تأثر بآراء الإمام الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، وتبنى بعضاً منها، وبخاصة الفقه والتصوف، كما انكب على دراسة مؤلفات ابن سينا، فأخذ بعض ما ورد فيها من آراء وأفكار، واختلف معه ببعضها الآخر، وبخاصة في علمي المنطق والكيمياء والصنعة. ولهذا شرح أهم كتب ابن سينا في هذا المضمار منها: (عيون الحكمة، أو الكليات والإشارات والتنبيهات).

2ـ أودع الفخر في مؤلفاته وكتبه ورسائله أهم منجزاته وإبداعاته، سواء في علم الوجود أو العلم الطبيعي، أو علم المنطق، أو علم التفسير الذي أبدع فيه أيما إبداع. إذ اعتمد العقل في تفسيره لآيات الذكر الحكيم مبتعداً بقدر كبير عن النقل كما يقول السيوطي[1] وبلغت مؤلفاته (67) كتاباً. وهنالك (8) كتب بدأ بتأليفها ولم يتممها وهي:

3ـ اـ شرح سقط الزند

2ـ كتاب شرح كليات القانون: نسخته الخطية في الظاهرية برقم (141/ ط/ 3142) مصورة بمعهد التراث العلمي بحلب برقم (1/277).

3ـ كتاب شرح وجيز الغزالي: في ثلاث مجلدات في العبادات والنكاح.

4ـ كتاب شرح نهج البلاغة.

5ـ كتاب شرح المفصل للزمخشري: ذكره ابن أبي أصيبعة في (عيون الأنباء).

6ـ كتاب إبطال القياس.

7ـ كتاب الجامع الكبير في الطب: رتبه من مقدمة وجملتين. نسخته الخطية في أياصوفيا ضمن مجموع برقم (4050/ 1 من ص 1 ـ 186).

8ـ كتاب التشريح من الرأس إلى الحلق.

4ـ لقد شملت مؤلفاته معظم علوم الدين والدنيا منها (33) كتاباً في علوم الدين و(8) كتب في علوم اللغة والأدب و(5) كتب في الطب و(4) كتب في الرياضيات والفلك و(19) كتاباً في المنطق والفلسفة وعلم الكلام والإلاهيات و(3) كتب في شرح بعض كتب ابن سينا وكتب أخرى متفرقات.

من أهم كتبه في علوم الدين:

مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير أو تفسير القرآن الكبير

ويعد من أهم كتب التفسير التي اعتمد فيها الفخر الرازي سبيل العقل لا النقل في تفسير آيات

(1) طبقات المفسرين 2/ 29.

القرآن. وقد تباينت تعليقات العلماء على هذا الكتاب وتقديراتهم على ما يحتويه من نفائس وخصائص، أو لما فيه من مثالب ونقائص.

لقد ذكر ابن حجر في لسان الميزان (4/ 426) ما يلي: (رأيت في الإكسير في علم التفسير، للنجم الطوفي[1] ما ملخصه: ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب علم التفسير من القرطبي[2] ومن تفسير الإمام فخر الدين الرازي إلا أنه كثير العيوب، فحدثني شرف الدين النصيبي عن شيخه سراج الدين السرميامي المغربي أنه صنف كتاب (المآخذ في مجلدين بيّن فيهما ما في تفسير الفخر الرازي من الزيف)

ويقول ابن أبي أصيبعة في (عيون الأنباء ص 470): ولفخر الدين الرازي من الكتب كتاب التفسير المسمى (مفاتيح الغيب، اثنا عشر مجلداً بخطه الدقيق سوى الفاتحة فإنه أفرد لها كتاب: تفسير الفاتحة مجلد، وتفسير سورة البقرة عل الوجه العقلي لا النقلي مجلد...)

صدرت أول طبعة (لمفاتيح الغيب) في مصر القاهرة عن المطبعة الخيرية عام (1307هـ/ 1889م) وتتألف من (18) جزءاً من القطع الكبير وبهامشها تفسير للعلامة أبي السعود[3].

وقد صدرت له حديثاً طبعة جديدة مصححة عن دار الكتب العلمية في بيروت سنة 1411هـ/ 1990م. تتألف من (32) مجلدة. الأولى مخصصة فقط لتفسير سورة الفاتحة.

ـ كتاب: **الأربعون في أصول الدين**: نشرته دائرة المعارف العثمانية في حيدر أباد سنة 1937م. نسخه الخطية في:

1ـ مكتبة كوبرللي ـ استنبول برقم (790/ مكرر) تعود إلى سنة 606هـ

2ـ مكتبة قمطوني ـ استنبول برقم (1922) تعود إلى عام 604هـ

3ـ مكتبة راشد أفندي برقم (499) من عام 692هـ

4ـ مكتبة أدنه ـ تركيا برقم (891) من عام 619هـ

5ـ مكتبة آق شهر تركيا برقم (155) من عام 656هـ

6ـ مكتبة عاطف أفندي ـ تركيا برقم (651) من عام 617هـ ونسخة أخرى برقم (12) من عام 611هـ

---

(1) النجم الطوفي ويقال الصرصري واسمه سليمان بن عبد القوي أبو الربيع نجم الدين وهو فقيه حنبلي رحل إلى بغداد ودمشق ومصر وزار الحرمين. توفي في الخليل بفلسطين عام 716هـ/ 1316م وهو من مواليد طوف في العراق سنة (657هـ/ 1259م).

(2) القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري الأندلسي أبو عبد الله القرطبي من كبار المفسرين رحل إلى المشرق واستقر بمصر وتوفي بمنية سنة (671هـ/ 1273م).

(3) أبو السعود محمد بن محمد العمادي المولى. مفسر شاعر من علماء الترك المستعربين، ولد بالقسطنطينية سنة 898هـ وتوفي سنة 982هـ.

7ـ مكتبة راسبور برقم (281)

8ـ مكتبة الموصل ـ العراق برق/ (70)

9ـ مكتبة القاهرة ـ دار الكتب المصرية برقم (1/ 162)

ـ **كتاب: لوامع البيان في شرح الصفات وأسماء الديان:** صنفه الفخر الرازي للسلطان سام بن محمود بن مسعود الأمير عماد الدين أبي حفص عمر بن الحسين. نسخته الخطية في مكتبة يوسف آغا تركيا ضمن مجموع برقم (4713) من ص (1 ب ـ 78 ب) من عام 740هـ

ـ **كتاب: المسائل الخمسون في أصول الفقه: نسخه الخطية في:**

1ـ مكتبة جاد الله ـ تركيا ضمن مجموع برقم (2117) من ص (136ب ـ 156ب) تعود إلى القرن (11هـ)

2ـ مكتبة أفندي ـ تركيا ضمن مجموع برقم (2143) من ص (1آ ـ 14ب) من عام 1020هـ

ـ **كتاب المحصول في أصول الفقه: نسخته الخطية في:**

1ـ مكتبة باريس الوطنية برقم (790)

2ـ مكتبة بتنا برقم (1/ 74)

ـ **كتاب مختصر المحصول في أصول الفقه. نسخه الخطية في:**

1ـ دار الكتب في القاهرة برقم (1/ 163)

2ـ مكتبة كوبرللي ـ استنبول برقم (9/ 38)

ـ **كتاب نهاية العقول في دراية الأصول. نسخه الخطية في:**

1ـ دار الكتب في القاهرة برقم (1/ 242)

2ـ مكتبة متحف أوقاف استنبول برقم (1838/ ق) من القرن (12هـ)

3ـ مكتبة راسبور برقم (1/ 324)

ـ **كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. نسخه الخطية في:**

1ـ مكتبة تيمور ـ القاهرة برقم (178)

2ـ مكتبة مراد بخاري ضمن مجموع برقم (271/ 2) من ص (313آ ـ 320آ) في عام 1079هـ

ـ **رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض سور القرآن العظيم:** ذكرها ابن أبي أصيبعة (ص 470)

ـ **كتاب محصل أو ملخص أفكار الأقدمين وتحصيل آراء الأولين.** نسخه الخطية في:

1ـ مكتبة تيمور ـ القاهرة برقم (105)

2ـ مكتبة الأسكوريال ـ إسبانيا برقم (2/ 650)

3ـ مكتبة كوتاهيه ـ وحيد باشا ـ تركيا برقم (1189) من عام 625هـ

4ـ مكتبة يوسف آغا ـ تركيا برقم (9860) من القرن (7هـ)

5ـ مكتبة ولي الدين أفندي تركيا برقم (2189) من عام 662هـ

6ـ مكتبة نور عثمانية ـ استنبول ضمن مجموع (2764) من ص (40ـ 126ب) وصدر هـذا الكـتاب في القاهرة عام (1323هـ/ 1905م) عن مكتبة خانجي وجمالي بعنوان (محصـل أفكـار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمفكرين) وفي هامشه كتاب (معالم أصول الدين). حققه د. حسين أتاي عام 1985م في أنقرة.

ـ **رسالة تأسيس التقديس في الرد على أهل التشبيه:** في التوحيد.

صنفها الفخر الرازي عام (596هـ) للملك العادل الأيوبي. نسخها الخطية في:

1ـ مكتبة حكيم أوغلي ـ استنبول برقم (821) من عام 598هـ

2ـ مكتبة أحمد الثالث ـ استنبول برقم (1865) من عام 726هـ

3ـ مكتـبة أسعد أفندي ـ استنبول ضمن مجموع برقم (1278) من ص (112ب ـ 175 ب) وقد طبعت هذه الرسالة بعنوان (أساس التقديس)

ـ **كتاب الاختيارات العلائية في الاختيارات السماوية:** ذكره ابن أبي أصيبعة. يتألف من كتابين (الاخيارات العلائية) و(الاختيارات السماوية) نسخه الخطية في:

1ـ مكتـبة الحميدية ـ استنبول ضمن مجموع برقم (1446) من ص (108آ ـ 131ب) من عام 896هـ

2ـ مكتـبة الفاتح ـ استنبول ضمن مجموع برقم (5308/ 1) من ص (1آ ـ 19ب) من عام (1119هـ)

ـ **كتاب الطريقة العلائية في الخلاف:** مرتب في أربعة مجلدات ذكره ابن أبي أصيبعة.

ـ **كتاب نصرة مذهب الإمام الشافعي:** مرتب في أربعة أقسام عام 597هـ. نسخه الخطية في:

1ـ مكتبة صامصون ـ تركيا برقم (955) من عام 793هـ

2ـ مكتبة باريس الوطنية برقم (3/ 397)

3ـ مكتبة رامبور برقم (1/ 33/ 672)

4ـ مكتبة برلين برقم (9/ 1008)

ـ **كـتاب المحصـول فـي علم الأصول:** حققه طه جابر الفياض العلواني. وصدر عن مركز

البحث العلمي وإحياء التراث ـ جامعة الإمام محمد بن سعود عام 1980م.

ـ **نهاية العقول في دراية الأصول:** مرتب في مجلدين. ذكره ابن أبي أصيبعة.

ـ **كتاب شرح وجيز الغزالي.** لم يتممه الفخر الرازي. في ثلاث مجلدات منه شرح لموضوعات في العبادات والنكاح.

ـ **كتاب في الآيات البينات:** ذكره ابن أبي أصيبعة.

ـ **كتاب تحصيل الحق.**

ـ مؤلفاته في الرياضيات والفلك. من أهمها:

ـ **كتاب مصادرات إقليدس (في الهندسة):** ذكره القفطي ص (293) وابن أبي أصيبعة ص (470).

ـ **كتاب في الهندسة:** ذكره ابن أبي أصيبعة.

ـ **رسالة في علم الهيئة:** نسخها الخطية في:

المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (5428) وصورة بمعهد التراث العلمي العربي بحلب برقم (537/ 3) ونسخة أخرى بالظاهرية ضمن مجموع برقم (1/ 920/ مجموع).

ـ **السر المكتوم في علم الفلك والنجوم.** وقد ثارت حوله ضجة بين القادحين والمادحين. ذكره ابن حجر في كتابه (لسان الميزان 4/ 426) بعنوان (السر المكتوم في مخاطبة النجوم) وعلق عليه بقوله: (... سحر عظيم... ولعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى.) وثم ذكر في الحاشية من هذه الصفحة (... فلم يصح أنه له، وقيل إنه مختلق عليه. وبتقدير نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمله من يحسن السحر. وعليه رد الشيخ زين الدين الملطي (ت 788 هـ) وسماه (انقضاض البازي في انقضاض الرازي...)

وفي (الفوائد البهية في تراجم الحنفية) ذكر الكندي[1] أن السر المكتوم ليس من مؤلفات الفخر (... وإنما وضعه بعض التلامذة ونسبه إليه ـ للفخر ـ ليروجه بين الناس، وقد تبرأ الرازي نفسه من هذا الكتاب في بعض مصنفاته فالظاهر أنه نُسب إليه وهو حيّ...)

أما الصلاح الصفدي فقد تشكك في نسبة هذا الكتاب للفخر وذكر في كتابه (الوافي بالوفيات 1/ 248) أن هذا السر المكتوم ليس للفخر وإنما مؤلفه هو علي بن أحمد الحرّالي[2].

وللسر المكتوم نسخ خطية في:

---

[1] الكناني: هو محمد بن عبد الحي... الأنصاري الهندي أبو الحسنات. محدث من فقهاء الحنفية ولد سنة 1264هـ/ 1848م وتوفي سنة 1304هـ/ 1887م.

[2] علي بن أحمد بن الحسن... التجيبي الأندلسي المعروف بالحرّالي نسبة إلى بلدة حرالة من أعمال مدينة بلنسية بالأندلس. فلكي ـ موقت عالم بالطبيعيات والإلهيات زار المشرق العربي والشام وتوفي في مدينة حماه عام 638هـ/ 1240م.

1ـ المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (8534) مصورة بمعهد التراث العلمي العربي بحلب برقم (608/ 4).

2ـ المكتبة الأحمدية بحلب نسخته بعنوان (الكتاب الموسوم بالسر المكتوم) برقم (1341) مصورة بمعهد التراث العربي العلمي بحلب برقم (1203).

3ـ مكتبة أحمد الثالث باستنبول برقم (3256/ 172) فيها بعض الرسوم السحرية. وأخرى بمكتبة بايزيد عمومي برقم (1280).

4ـ بالهند مكتبة رامبور برقم (1/ 686).

5ـ المكتبة البريطانية بلندن ضمن مجموع برقم (6/ 13006/ شرقي) من ص (64آ ـ 73آ).

مؤلفاته في المنطق والفلسفة وعلم الكلام والإلهيات: من أهمها:

ـ كتاب التبصرة في المنطق: نسخته الخطية في مكتبة كوبرللي ـ استنبول ضمن مجموع برقم (793/ 2) من عام 588هـ.

ـ **كتاب المنطق الكبير.** في مكتبة برلين برلين برقم (5165) ذكره بروكلمن.

ـ **كتاب الملخص بالمنطق:**

1ـ في مكتبة. مجلس شوراي في طهران برقم (827) له صورة بمعهد التراث العلمي العربي بحلب برقم (833).

2ـ في مكتبة ـ ليدن ـ هولندا نسخة بعنوان (الملخص في الحكمة والمنطق) برقم (1510).

3ـ في مكتبة بودليان برقم (1/ 501).

ـ **كتاب المنصص شرح الملخص في الحكمة والمنطق:** نسخته الخطية في مكتبة مجلس شوراي ـ طهران برقم (856) مصور في معهد التراث العلمي بحلب برقم (837).

ـ **كتاب الجدل:** من قسمين ـ المقدمات والمقاصد. نسخته الخطية في كوبرللي ـ استنبول ضمن مجموع برقم (519) من ص (123آ ـ 155ب) من عام 576هـ.

ـ **المطالب العالية من العلم الإلهي (في الفلسفة):** جاء في فاتحته (... هذا كتاب من العلم الإلهي المسمى في لسان اليونانيين باثولوجيا...) حققه د. مصطفى عبد الجواد. كما حققه د. أحمد حجازي السقا، وصدر عن المركز الحضاري بالكويت عام 1984م.

1ـ نسخته الخطية في مكتبة راشد أفندي ـ استنبول برقم (503).

2ـ نسخة أخرى ذكرها بروكلمن في دار الكتب المصرية برقم (1/ 170) يقول ابن أبي أصيبعة: إنه من ثلاث مجلدات لم يتممها وهو آخر ما ألف.

ـ **رسالة في إثبات النفس وبقائها وفائدة الزيارة.** نسختها الخطية في: مكتبة نور عثمانية ـ

استنبول ضمن مجموع برقم (2764) من ص (128ب ـ 129ب) من القرن 7هـ.

ـ **كتاب تعجيز الفلاسفة**: صنفه الفخر الرازي بالفارسية كما يقول ابن أبي أصيبعة.

ـ **كتاب البراهين البهائية**: مصنف بالفارسية. كما يذكر ابن أبي أصيبعة.

ـ **الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية**: مؤلفة بالفارسية، نقلها إلى العربية تاج الدين محمد الأرموي بدمشق عام (625هـ) كما ذكر ابن أبي أصيبعة ص (470).

ـ **رسالة في النبوات.**

ـ **كتاب عصمة الأنبياء**: نسخته الخطية في مكتبة جامعة استنبول برقم (3623/ القسم العربي) من القرن (12هـ).

ـ **كتاب الجبر والقَدَر**: نسخته الخطية في مكتبة أسعد أفندي في استنبول ضمن مجموع برقم (1278 / 1) من ص (1آ ـ 11آ) من عام (606هـ).

ـ **كتاب الكلام في الخلق والبعث**: نسخه الخطية في:

1ـ مكتبة أيا صوفيا ـ استنبول برقم (2257).

2ـ مكتبة كوبرللي ـ استنبول برقم (816) من القرن (7هـ).

ـ **كتاب المحصل في علم الكلام المسمى بالأنوار العدامية في الأسرار الكلامية**: نسخه الخطية في:

1ـ فنيسا برقم (6184) في عام (731هـ).

2ـ مكتبة ديار بكر برقم (1534/ ب).

3ـ مكتبة يوسف آغا ـ استنبول ضمن مجموع برقم (5082/ 1) من ص (1آ ـ 84آ) من القرن (8هـ).

مؤلفاته في الأدب والعلوم المختلفة:

ـ **رسالة جامع العلوم**: نسختان خطيتان في المتحف البريطاني ذكرهما بروكلمن.

ـ **كتاب المحصل في شرح الزمخشري في النحو**: لم يتممه الفخر. وذكره ابن أبي أصيبعة.

ـ **شرح سقط الزند**: لم يتم.

ـ **شرح نهج البلاغة**: لم يتم.

ـ **كتاب في الأخلاق**: ذكره ابن أبي أصيبعة.

ـ **كتاب المعالم**: وهو من أواخر مصنفات الفخر.

ـ **كتاب الملل والنحل.**

ـ **كتاب فضائل الصحابة الراشدين.**

ـ **كتاب الشجرة المباركة في أنساب الطالبية. فاتحته:**

(... هذا مختصر في علم الأنساب من أولاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب) نسخته الخطية في مكتبة أحمد الثالث ـ استنبول ـ برقم (2677) من عام (825هـ).

ـ **رسالة في علم الفراسة**: نشرت في باريس عام (1939م) لها خمس نسخ خطية في استنبول ولندن.

شروحه لبعض مؤلفات ابن سينا:

ـ **شرح كليات القانون**: لم يتممه الفخر الرازي. صنفه للحكيم عبد الرحمن بن عبد الكريم الرضي ثقة الدين، كما يقول ابن أبي أصيبعة.

نسخته الخطية في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم (141/ ط/ 3142) مصورة بمعهد التراث العلمي بحلب برقم (277/ 1) وبرقم آخر (420/ 20/ مجموع).

ـ **كتاب شرح عيون الحكمة**: صنفه الفخر الرازي وقدمه لشروانشاه محمد بن رضوان منوجهر. يقول في فاتحته: (... أما بعد فإن عيون الحكمة كتاب أخباره سُطرت في صحائف المفاخر...)

نسخه الخطية كثيرة في المكتبات العربية والغربية.

حقق هذا الكتاب د. أحمد حجازي السقا في الكويت بالاعتماد على نسخة مكتبة الأحمدية بطنطا ـ مصر ـ ونسخة أخرى في الأزهر بالقاهرة. وصدر التحقيق عن المركز الحضاري بالكويت.

ـ **تهذيب لباب الإشارات والتنبيهات**: يقول الفخر الرازي في فاتحته: (... هذبته بالتماس السادات...)

نسخه الخطية في:

1ـ طهران ـ مكتبة مجلس شوراي مللي. بدون رقم. مصورة في معهد التراث العلمي بحلب برقم (779) ونسخة أخرى برقم (7498) مصورة بمعهد التراث العلمي العربي بحلب برقم (780).

2ـ في مكتبة يوسف آغا ـ استنبول ضمن مجموع برقم (5544/ 1) من ص (1آ ـ 58ب) من عام (633هـ).

3ـ في مكتبة فيض الله أفندي ـ استنبول ضمن مجموع برقم (1210) من ص (1آ ـ 78ب). في أولها نقص.

4ـ شرح كتاب النجاة: له نسخة خطية في مكتبة بوهار.

مؤلفاته في الطب:

ـ **كتاب الطب الكبير أو الجامع الملكي الكبير**: لم يتمّمه الفخر الرازي مرتب على مقدمة وجملتين. له نسخة خطية في أياصوفيا ـ استنبول ضمن مجموع برقم (4050/ 1) من ص (1ب ـ 86آ) من عام (631هـ).

ـ **كتاب في النبض**: من مجلد واحد.

ـ **كتاب التشريح من الرأس إلى الحلق**: لم يتممه.

كتاب: المباحث الشرقية

يعد هذا الكتاب من أهم كتب الفخر الرازي وأشهرها، إذ استودع فيه الجديد والبديع من منجزاته العلمية من خلال أبحاثه في:

آ ـ **علم الوجود الطبيعي والعلم الإلهي**، وقد عَدَّهما علماً واحداً أو (الفلسفة الأولى).

ب ـ **علم المنطق**: ويستغرق بحثه في هذا العلم معظم صفحات هذا الكتاب. تجلت خلالها أهم إبداعات الفخر الرازي التي تميز فيها عن علماء سبقوه أو عاصروه. وأعلن فيها:

أن علم المنطق غاية في ذاته ولأول مرة. واختلف في هذا الرأي الجديد والبديع مع ابن سينا الذي يقول: إن المنطق (آلة... والغاية من تحصيل هذا العلم هي أن يصير آلة لعقل من يُحصّله فيستخدمها ـ فيما بعد ـ في تحصيل العلوم الأخرى التي تتطرق إلى دراسة الأمور الموجودة في العالم، والأمور التي كانت قبل وجود العالم، وإن هذا العلم هو المنطق. وبما أن كل معرفة هي اقتناص المجهول عن طريق المعلوم فقد كان المنطق هو العلم المنبه على الأصول التي ينبغي الاعتماد عليها في هذا الاقتناص[1]).

جـ ـ **علم الصنعة والكيمياء**: وفي هذا البحث الذي استغرق صفحات قليلة أعلن الفخر عن اعتقاده بصحة هذا العلم. بعد أن أورد أقوال المؤيدين، ورد على أقوال المعارضين كابن سينا الذي كان يقول ببطلان هذا العلم، والكندي المعارض الرافض لهذا العلم.

وبالرغم من أن الفخر الرازي قد أنفق المال والجهد الكثيرين دون أن يتوصل إلى هدفه... فقد ظل اعتقاده راسخاً بعلم الصنعة. وجادل دون رأيه هذا بقوله (... لما ثبت ضعف الحجج المانعة من إمكان الكيمياء فالحق إمكانه لما تبينا أن هذه السبعة[2] مشتركة في أنها أجسام ذائبة صابرة على النار متطرقة ـ أي قابلة للطرق والتمدد ـ وأن الذهب لم يتميز من غيره إلا بالصفرة والرزانة أو الصورة الذهبية المقيدة بهذين العرضين.

فإذن يمكن أن تتصف جسمية النحاس بصفرة الذهب ورزانته وذلك هو المطلوب[3]...)

د ـ **العلوم الطبيعية**: وللفخر في هذا الكتاب آراء وطروحات فيزيائية وطبيعية يغلب عليها كسابقها ـ الصنعة ـ المناقشة الجدلية أكثر من المناقشة العلمية، والأسلوب العلمي

---

(1) المدخل إلى فلسفة ابن سينا تيسير شيخ الأرض ص (148ـ 149).

(2) يقول الفارابي إن هذه المعادن السبعة هي: الذهب والفضة والرصاص والقصدير والنحاس والحديد والخارصين وهو فلز يستخدم للتفاعلات الكيميائية.

(3) المباحث الشرقية الفخر الرازي 2/127 ـ 2/8.

الرياضي. ولكنها تدل ــ الطروحات ــ على إدراك لبعض القواعد العلمية في الضوء والصوت والحرارة والثقل وغيرها من الأبحاث.

ففي الضوء يرفض الفخر نظرية الشعاع ويقول بنظرية الورود في حدوث الرؤية[1]. وقد توصل إلى ذلك بعد مناقشة هادئة علمية وردت في عدة صفحات. كما يقول إن الألوان لا نراها إذا كانت الأجسام في حالة الظلام.

وفي الصوت يقول في تعليل حدوثه (... للصوت سببان أحدهما قريب والآخر بعيد).

فالسبب القريب تموج الهواء وهو في حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بالتداول من صَدْم بعد صَدْم مع سكون قبل سكون.

أما السبب الثاني البعيد فهو من وجهين: إما إحساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع... ثم يردف قائلاً (... وإنما اعتبرنا العنيف وحده ــ لأنك لو قرعت جسماً ليناً كالصوف بقرع لين جداً لم تُحسّ صوتاً، ولو شَقَقْت شيئاً شقاً يسيراً، وكان الشيء المشقوق لا صلابة فيه، لم يكن للقلع صوتٌ. ثم إن تموج الهواء لازم من كلا السببين، لأن القارع للهواء يُمَوِّج الهواء إلى أن يَنْقلِبَ من المسافة التي يَسلكها القارع إلى جَنْبَتيها بعنف شديد وكذلك القالع. ثم إننا نجد في الأمرين جميعاً أنّــه يلزم للمتباعد من الهواء أن ينقاد للشكل والموْج الواقعين هناك وإن القَرْعي أشد انبساطاً من القلعيّ)[2] وهذا القول يُعبر عن نظرة صائبة تدل على أن الفخر الرازي محيط بمجمل الحقائق الأساسية في الصوت.

ق ــ في كتاب المباحث الشرقية أيضاً تحدّث الفخر عن الحرارة والثقل والمذهب الذرّي والعناصر الأربعة، ومن الملاحظ أن الجدل النظري هو البارز في معظم أبحاث الفخر العلمية.

طبع كتاب المباحث الشرقية ونشر في عام 1343هـ/ 1924م في حيدر أباد بمجلدين.

ــ مناظرات جرت في بلاد ما بين النهرين في الحكمة والخلافة وغيرهما بين الإمام فخر الدين الرازي وغيره ــ صدرت في حيدر أباد عن دائرة المعارف العثمانية عام 1355هـ.

ــ أعلام الفيزياء: د. عبد الله دفاع. د. شوقي شعث. السعودية.

ــ المدخل إلى فلسفة ابن سينا: تيسير شيخ الأرض ــ دار الأنوار ــ بيروت.

***

(1) المصدر نفسه 2/ 287.

(2) المباحث الشرقية 1/ 302ــ 305.

المصادر والمراجع:

1ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء: القفطي ـ مصر 1326هـ ونسخة ليبزغ ـ نشرها ليبرت 1903م.

2ـ تاريخ العلوم عند العرب: عمر فروخ ـ بيروت 1948م ـ دار العلم للملايين.

3ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون: عمر فروخ ـ بيروت (1966) دار العلم للملايين.

4ـ الخالدون العرب: قدري طوقان ـ مصر ـ د. ت.

5ـ طبقات المفسرين: السيوطي ـ مصر. د. ت.

6ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ابن أبي أصيبعة. تحقيق د. نزار رضا ـ بيروت ـ دار الحياة. د. ت.

7ـ فخر الدين بن عمر الرازي: مصطفى عبد الرزاق.

8ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية: محمد عبد الحي اللكنوي الهندي ـ مصر ـ دار السعادة (1324هـ).

9ـ لسان الميزان: ابن حجر العسقلاني ـ حيدر أباد 1331هـ.

10ـ مجلة لواء الإسلام ـ القاهرة: محمد سعيد جاد الحق. السنة (21) العدد (23) ص (10) وعدد (24) ص (9ـ 13).

11ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعبر من حوادث الزمان: اليافعي ـ حيدر أباد 1337هـ ـ 1339هـ.

12ـ مقالات في تاريخ العلوم عند العرب ـ الخداع البصري بحسب فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي مجلد (2) ـ ألمانيا عام 1970م بقلم المستشرق: فيدمان.

13ـ الوافي بالوفيات: صلاح الدين الصفدي. تحقيق عدد من الباحثين بإشراف فئة من المستشرقين الألمان جزء (1/ 248ـ 259).

14ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان. تحقيق إحسان عباس. بيروت دار صادر 1973م.

بهاء الدين بن شداد وكتابه

"النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية"

(سيرة صلاح الدين الأيوبي)

د.أحمد فوزي الهيب

ابن شداد

بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع الأسدي [1]، ولد في الموصل عام 539هـ (1145م)، توفي أبوه وهو صغير، فنشأ عند أخواله بني شداد، وشداد هو جده لأمه، وإليه نسب، [2] حفظ القرآن الكريم في مسقط رأسه الموصل، وفيها أيضاً تلقى علومه في القراءات والتفسير والحديث النبوي والفقه والأدب على كبار مشايخها مثل أبي بكر يحيى بن سعدون القرطبي، وابن الشيرجي أبي البركات عبد الله بن الخضر، ومجد الدين عبد الله بن أحمد الطوسي، وفخر الدين سعيد بن عبد الله الشهرزوري، والحافظ مجد الدين عبد الله بن محمد الأشيري الصنهاجي وغيرهم [3].

ثم سافر إلى بغداد بعد التأهل التام، ونزل بالمدرسة النظامية أعظم مدارس العالم الإسلامي آنذاك، ورُتب فيها معيداً بعد وصوله بقليل، نحو أربع سنين، وأفاد في بغداد من أحمد بن عبد الله الشاشي ورضي الدين القزويني وغيرهما [4].

[1]- تتمة المختصر 2 /236؛ البداية والنهاية 13 /154.

[2]- وفيات الأعيان 7 /84.

[3]- المصادر السابق 7 /84 -86.

[4]- المصادر السابق 7 /86 -87.

وبعد ذلك عاد ابن شداد إلى الموصل سنة 569هـ ليدّرس في المدرسة التي أنشأها القاضي كمال الدين محمد بن الشهرزوري، [1]، فاشتهر، وذاع ذكره، وارتفعت مكانته بفضل كثرة علمه وسعة حكمته ورجاحة عقله، وصار علماً من أعلام الموصل، فعهد إليه أتابكها بالسفارة إلى الخليفة العباسي وصلاح الدين الأيوبي في كثير من الأمور الهامة [2] وهذه السفارات هي التي عرّفت صلاح الدين به، وجعلته يعجب به، ويحبه، ويطلب منه أن يلتحق بخدمته مع غيره من أكبر رجالات العصر علماً وأدباً مثل القاضي الفاضل والعماد الكاتب الأصفهاني. وكان ذلك سنة 583هـ في أثناء زيارته لدمشق في طريق عودته من الحج، إذ استدعاه صلاح الدين الذي كان قد عرفه من قبل، وكان آنذاك يحاصر قلعة كوكب، فقابله بالاحترام والإكرام، وسمع منه بعض الأحاديث النبوية في صحيح البخاري، وأمر العماد الكاتب أن يطلب منه العود إليه (أي إلى السلطان) بعد انتهائه من زيارة بيت المقدس [3].

رجع ابن شداد إلى صلاح الدين فأعلمه برغبته في بقائه عنده، فقبل ذلك على الرغم من أنه كان قد قرر الاعتزال والتفرغ للعبادة وللعلم في الموصل [4]، وذلك لما كان يكنه من حب لصلاح الدين، ولما رآه من حبه للجهاد والإخلاص، وكان ذلك في مستهل جمادى الأولى عام 584هـ بعد فتح القدس [5] خلافاً لما ذكره محمد حلمي محمد أحمد محقق كتاب الروضتين في مقدمته (ص 25) من أن ابن شداد قد لازم صلاح الدين قبل فتحه للقدس، وذلك لأن القدس كان في 27 رجب عام 583هـ [6].

جعل صلاح الدين ابن شداد قاضي عسكره [7]، وأول قاض للقدس وناظراً لأوقافها بعد تحريرها [8]، وصار أيضاً واحداً من أقرب أصفيائه وموضع سره لا يفارقه ليل نهار، ويرافقه في أكثر معاركه، كما غدا كذلك شيخاً له يتلو عليه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث على الجهاد [9]، ويبتهل معه إلى الله عند الشدائد، ويواسيه في النكبات، ويحمد الله معه في الانتصارات[10].

---

(1) -المصدر السابق 7 /87.

(2) -زبدة الحلب 2 /563، النوادر السلطانية، 70، 75، 85.

(3) -وفيات الأعيان 7 /87.

(4) -المصدر السابق 7 /88.

(5) -النوادر السلطانية 87.

(6) -المصدر السابق 82.

(7) -تتمة المختصر 2 /236.

(8) -وفيات الأعيان 7 /88.

(9) -النوادر السلطانية 21.

(10) -المصدر السابق 21 -25 -27 وغيرها.

كان ابن شداد مخلصاً لله وللسلطان صلاح الدين، ناصحاً لهما، عالماً عاملاً، لم ينافس أحداً على حطام الدنيا، زاهداً في المناصب، يعمل في الصمت أعمالاً جليلة تثبت جدارته، فينال ما يستحق بهدوء وتواضع، مما جعل صلاح الدين يزداد في تقريبه إليه، حتى كان هو والقاضي الفاضل آخر من يبقى معه كل ليلة من ليالي مرضه الأخير الذي توفي به ليلة الأربعاء 27 من صفر عام 589هـ في دمشق [1]. ومما يدل على إعجابه الشديد بصلاح الدين قوله عنه: "انظر إلى الهمّة التي لم يشغلها عن الغزاة أخذ حلب ولا الظفر بها، بل كان غرضه الاستعانة بالبلاد على الجهاد، فالله يحسن جزاءه في الآخرة كما وفقه للأعمال المرضية في الدنيا [2].

أخلص ابن شداد لصلاح الدين في حياته، كما أخلص له بعد وفاته، وذلك بوقوفه من أولاده موقف الناصح لهم المصلح لما بينهم، لذا نجده كثير التنقل بين حلب والقاهرة لهذا الأمر [3]، ولقد اعتمد عليه الملك الأفضل بن صلاح الدين واحترمه كثيراً، وكان يشاوره في جليل الأمور ودقيقها، ولكنه عندما ورد إليه كتاب أخيه الظاهر ملك حلب يطلب فيه أن يتحفه بابن شداد أجابه إلى ذلك إيثاراً وحباً، وسيّره إليه [4].

وصل ابن شداد إلى حلب، فأعظمه الملك الظاهر، وفوّض إليه قضاءها [5] والإشراف على أوقافها، وجعله عنده في رتبة الوزارة والمشاورة [6]، فعني بترتيب أمرها وجمع الفقهاء بها، وعمّرت في أيامه المدارس الكثيرة، كما أنشأ هو نفسه مدرسة فخمة وداراً للحديث، وجعل تربته بينهما ليدفن بها عند وفاته، وتشمله بركة العلم ميتاً كما شملته حياً [7]، وكان ذا ثروة كبيرة أنفقها كلها على المدارس والعلم [8]، وبفضله علت منزلة حلب العلمية، فأتاها الطلاب ليدرسوا فيها عليه وعلى غيره ممن وفد عليها من العلماء [9]، ومن هؤلاء الطلاب ابن خلكان [10] وابن واصل الحموي، وبفضله أيضاً جالس طلاب العلم رجالات الدولة وعلت منازلهم [11].

استمر ابن شداد في عطائه العلمي وهو أقرب الناس إلى الظاهر منزلة، وله الإقطاع الجليل والحرمة التي لم يصل إليها أحد من العلماء إلى أن توفي الملك الظاهر عام 613هـ.

---

(1)- المصدر السابق 244- 246.
(2)- المصدر السابق 63.
(3)- زبدة الحلب 2/ 608- 637.
(4)- وفيات الأعيان 7/ 88، زبدة الحلب 2/ 603.
(5)- البداية والنهاية 13/ 154.
(6)- وفيات الأعيان 7/ 89.
(7)- تتمة المختصر 2/ 236.
(8)- وفيات الأعيان 7/ 89.
(9)- الأعلاق الخطيرة 1/ 122.
(10)- الأعلام 7/ 230.
(11)- المصدر السابق 7/ 230 الحاشية رقم 1.

وفي زمن الملك العزيز بن الظاهر ازدادت منزلة ابن شداد سمواً، إذ اعتمد عليه طغريل أتابك الملك في تسيير أمور المملكة [1]، وجعله شريكاً له في الوصاية على الملك العزيز الذي كان صغيراً إلى أن بلغ سن الرشد [2]، وكان العزيز ينزل إليه في كل وقت ليستشيره في المهمات الخطيرة، ومنها أنه رأس الوفد الذي سافر إلى القاهرة عام 629هـ ليحضر ابنة الملك الكامل محمد زوجاً للملك العزيز رغم شيخوخته [3] [4]، وذلك لما لهذا الزواج من أهمية سياسية كبرى جعلته شبيهاً بزواج أبيه الظاهر من ابنة عمه العادل ضيفة خاتون من قبل [5].

وبسبب شيخوخته بعد ذلك تضاءل دوره السياسي والإداري، ولكن دوره العلمي استمر حتى أواخر عمره، إذ ظل ملازماً لمجالس العلم ومجالسة رجالاته [6]، وكان يسلك طريق البغاددة في ترتيبهم وأوضاعهم وملبوسهم، والرؤساء الذين يترددون إليه كانوا ينزلون عن دوابهم على قدر أقدارهم، لكل واحد منهم مكان معين لا يتعداه [7]، وصار للفقهاء في أيامه حرمة تامة، خصوصاً أهل مدرسته، فإنهم كانوا يحضرون مجلس السلطان، ويفطرون على سماطه في رمضان، كما مدحه بعض الشعراء، ومنهم ابن خروف الشاعر الذي مدحه واستهداه فروة قائلاً:

بهاء الدين والدنيا ونور المجد والحسب
طلبت مخافة الأنواء من نعماك جلد أبي
وفضلك عالم أني خروف بارع الأدب
حلبت الدهر أشطره وفي حلب صفا حلبي [8]

وبعد ثلاث وتسعين سنة من التعب المضني في ميادين السياسة والعلوم والآداب أسلم روحه لبارئها في حلب عام 632 [9]، ودفن في تربته التي أنشأها، ولازم الفقهاء والقراء تربته مدة طويلة يقرؤون القرآن الكريم فيها.

---

[1]- تتمة المختصر 2 /236.
[2]- زبدة الحلب 2 /641- 642.
[3]- وفيات الأعيان 7 /99.
[4]- زبدة الحلب 2 /665- 669.
[5]- زبدة الحلب 2 /633.
[6]- وفيات الأعيان 7 /99.
[7]- المصدر نفسه.
[8]- المصدر نفسه 7 /94.
[9]- النجوم الزاهرة 6 /292.

وعلى الرغم من أن ابن شداد كان ثالث علمين عظيمين في ميادين الأدب والعلوم والسياسة والإدارة حول صلاح الدين، وهما القاضي الفاضل [1] والعماد الكاتب [2]، إلا أنه تميز عنهما بأنه لم يتصل بصلاح الدين بوساطة أحد، بل إن صلاح الدين قد عرفه في أثناء سفاراته إليه، وهو الذي ألح عليه بالبقاء معه بسبب فضله قبل أربع سنوات من وفاته (أي وفاة صلاح الدين)، وهي على قلتها كبيرة الأهمية ملأى بالأحداث، أرخها ابن شداد تأريخاً متميزاً خلّدها وخلده بسبب التصاقه الشديد بصلاح الدين. بينما كان القاضي الفاضل متصلاً بأسد الدين شيركوه عم صلاح الدين عندما كان وزيراً في مصر، ومنه انتقل إلى صلاح الدين عندما تسلّم وزارة مصر من عمه، وأما العماد الكاتب فإنه كان من حاشية نور الدين محمود زنكي، ثم غادر الشام بعد وفاته إلى الموصل، وبعد دخول صلاح الدين دمشق رجع إليها، واتصل بالقاضي الفاضل ليتوسط له عند صلاح الدين ليجعله في ديوان الإنشاء [3].

لم يضن ابن شداد بعلمه الغزير على غيره [4]، بل أوصله إلى أعلام عصره الذين أتوا إليه وإلى مدرسته في حلب، ومنهم ابن خلكان [5]، وابن واصل الحموي مؤرخ الأيوبيين الذي افتخر بتلمذته عليه [6]، وأبو شامة صاحب "كتاب الروضتين في أخبار الدولتين" الذي جعل كتاب سيرة صلاح الدين لابن شداد مصدراً هاماً من مصادره [7].

ولعل من المفيد أخيراً أن نميز بين ابن شداد بهاء الدين الذي تحدثنا عنه آنفاً، وابن شداد عز الدين محمد بن علي صاحب كتاب الأعلاق الخطيرة الذي ولد في حلب عام 613هـ (1217م)، ثم انتقل إلى القاهرة، وتوفي فيها عام 684هـ (1285م) [8]، بعد أن عاصر ابن شداد بهاء الدين في حلب مدة تسعة عشر عاماً، وأخذ منه إجازة برواية الحديث.

وتشابه كنيتي الرجلين بهاء الدين وعز الدين، واشتراكهما في الإقامة بحلب والتأريخ والخدمة السلطانية والوفاة في قرن واحد، هو السابع الهجري، جعلا بعض الباحثين يخلط بينهما، وبين مؤلفاتهما، مثل حاجي خليفة وجرجي زيدان والغزي وأحمد أحمد بدوي وبروكلمان وعبد اللطيف حمزة، والسيد الباز العريني [9].

---

(1)- عبد الرحيم بن علي 529- 596 (انظر الأعلام 3/ 346).

(2)- محمد بن محمد 519- 597 (انظر الأعلام 7/ 26).

(3)- الأدب في العصر الأيوبي 1/ 223 وما بعدها، 243 وما بعدها.

(4)- الروضتين، المقدمة 24- 25.

(5)- الأعلام 8/ 230.

(6)- مفرج الكروب 4/ 311.

(7)- النوادر السلطانية، المقدمة 4- 5، الروضتين المقدمة 28.

(8)- الأعلام 6/ 283.

(9)- النوادر السلطانية، 7- 8.

وبعد فإن بهاء الدين يوسف بن رافع أشهر من سميه عز الدين، وأهم كتبه التي وصلت إلينا هي:

1-كتاب دلائل الأحكام (تحدث فيه عن أحاديث الأحكام النبوية).

2-كتاب ملجأ الحكام عند التباس الأحكام (في القضاء).

3-كتاب العصا (المقصود موسى وفرعون).

4-كتاب الموجز الباهر (في الفقه).

5-كتاب أسماء الرجال الذين في المهذب للشيرازي.

6-دروس في الحديث (ألقاها في القاهرة عام 629هـ)

7-كتاب فضل الجهاد (ألفه لصلاح الدين) [1].

8-النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (أو سيرة صلاح الدين).

وسوف أعرض آخرها، "النوادر السلطانية"، لأنه هو الذي خلد ابن شداد، وجعله من كبار المؤرخين، كما حاول هو أن يخلد صلاح الدين فيه، ولا يخفى الأثر الذي يتركه موضوع الكتاب على مؤلفه شهرة أو خمولاً، ولا يعني هذا أن ابن شداد كان يسعى إلى ذلك أو يدركه، وإنما الذي لا شك فيه أنه ألفه مخلصاً لا يريد به إلا وجه الحق، ورد بعض جميل صنيع صلاح الدين لأمته، وجعله قدوة لمن سيأتي بعده، وتخليده رمزاً تتجسد فيه على مدى الأيام أسمى صورة للفروسية والنبل والعروبة والإخلاص، تزرع الأمل منيراً في أكثر ليالي الأمة ظلاماً، ولنؤمن إيماناً راسخاً أن الأمة التي حررت القدس بعد احتلال وحشي دام واحداً وتسعين عاماً قادرة على أن تحررها في عصرنا الحديث هذا مرة أخرى.

كتاب النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (أو سيرة صلاح الدين)

أهم كتاب أرخ لصلاح الدين الأيوبي ولعصره ولحروبه مع الفرنجة، وانتصاراته عليهم، ولتحريره للقدس، وذلك لأن صاحبه كان من أقرب الناس لصلاح الدين في السنوات الأخيرة، من حياة صلاح الدين، وهي سنوات حاسمة في الصراع العربي الفرنجي.

ومثلما أدرك المؤرخون العرب، كابن خلكان وأبي شامة وابن واصل وغيرهم، مكانة الكتاب، فأكثروا من الاقتباس منه، أدرك الغربيون ذلك أيضاً، فعنوا به، وطبعوه وترجموه إلى لغاتهم منذ القرن الثامن عشر، عندما قام المستشرق الهولندي ألبرت شولتنس سنة 1732م بنشره مع ترجمة لاتينية له، ثم أعيد نشر هذه الطبعة بعد وفاة صاحبها شولتنس ثانية عام 1755، ثم ثالثة في ألمانيا عام 1790م، ثم أعاد دي سلان الفرنسي تحقيق الكتاب ليتلافى أخطاء الطبعات السابقة، وكذلك

[1]-الأعلام 8 /230، النوادر السلطانية المقدمة 8 - 9.

ترجمه أيضاً الإنجليزي كلود كوندر إلى لغته [1].

أما في البلاد العربية فقد طبع الكتاب بمصر عام *1317*هـ (*1899*م) طبعة غير محققة، ثم طبع طبعات ثلاثاً في الأعوام *1903*م و*1905*م و*1927*م [2]، وبعد ذلك حققه الدكتور جمال الدين الشيال وطبعه في القاهرة عام *1964* [3]. وهذه هي التي اعتمدنا عليها في دراستنا هذه.

جعل ابن شداد كتابه في مقدمة وقسمين:

أما المقدمة [4]:

فقد وضح فيها هدفه، وهو العبرة لأولي الأفهام، فكل حال لا بد من أن ينقضي، فلا يغترّ صاحب الحال الحسن، ولا ييأس صاحب السقيم [5] ثم انتقل إلى تبيان هدفه الخاص، وهو أنه عندما رأى انتصارات صلاح الدين وجنده قد صدقت ما وصل إلينا من انتصارات الأجداد في اليرموك والقادسية، وأن جوده قد شهد بصحة ما وصل إلينا من أخبار الكرماء من الأسلاف، وأن ما رأت العين من صبره وصبر جنده على المكاره في سبيل الله، قد قوّى الإيمان لدى الناس، وأن عجائب انتصاراته أعظم من أن تتخيلها الأفكار، أو أن يعبر عنها لسان أو قلم. وعلى الرغم من أنها أعظم من أن تخفى، فلا يستطيع -وهو المطلع عليها المصاحب لصاحبها المعطى من فضله -إلا أن يبدي ما رآه بعينه بعد التحاقه بخدمته منذ عام *584*هـ إلى وفاته (أي وفاة صلاح الدين) عام *589*هـ، ويروي ما سمعه من ثقة لا يشك في صدقه، وهذا القليل الذي رواه يستدل به على الكثير من الذي رآه وسمعه [6].

وبعد ذلك ذكر ابن شداد عنوان كتابه، وهو النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية [7] نسبة إلى السلطان صلاح الدين وإلى اسمه، وهو يوسف.

ثم بيّن أنه جعله في قسمين:

أحدهما:

في مولده ومنشئه وخصائصه وأوصافه وأخلاقه المرضية وشمائله الراجحة في نظر الشرع

---

(1)- مجلة الذخائر، العدد 9 عام 2002 ص 277 وما بعدها.

(2)- المرجع السابق ص 281.

(3)- طبعته في القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة عام 1964 طبعة أولى، وليست طبعة ثانية كما ذكرت سفانة الجبوري في بحثها بمجلة الذخائر العدد 9 ص 282، وعنوانه (كتاب النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية لبهاء الدين بن شداد بين مخطوطاته وطبعاته).

(4)- تبدأ من ص3 من الكتاب.

(5)- النوادر السلطانية 3.

(6)- المصدر السابق 3 -4.

(7)- المصدر السابق 4.

الوفية. وهو صغير يبلغ عدد صفحاته تسعاً وعشرين صفحة.

ثانيهما:

في تقلبات الأحوال به ووقائعه وفتوحه وتواريخ ذلك إلى آخر حياته. وهو كبير يبلغ مئتين وأربع عشرة صفحة [1].

وتقسيم ابن شداد هذا، والذي صرّح به في مقدمته، ينفي بما لا يدع مجالاً للشك ما توهمه محمد درويش في مقدمة كتابه (اختيارات من كتاب النوادر السلطانية) [2] من أن ابن شداد قد جعل أول قسمي كتابه منذ ولادة صلاح الدين حتى التحاق ابن شداد به [3]، والثاني: يبدأ بهذا التحاق وينتهي بوفاة السلطان عام 589هـ [4].

في القسم الأول:

ذكر ابن شداد أن مولد صلاح الدين كان عام 534هـ في قلعة تكريت، وأن والده أيوب بن شاذي كان والياً عليها، وكان كريماً أريحياً حليماً حسن الأخلاق، انتقل بعد ذلك مع ابنه وأخيه أسد الدين شيركوه إلى الموصل مقدّماً عند أتابك زنكي، ثم أعطي بعلبك، فانتقل إليها مع ابنه صلاح الدين الذي كان قد شب وبدت منه أمارات الخير، فأحبه نور الدين محمود وقرّبه حتى أرسله مع عمه إلى مصر [5].

ثم تحدث ابن شداد عن عقيدة صلاح الدين السليمة التي أخذها عن العلماء بالدليل، وأنه كان محافظاً على الصلاة بوقتها جماعة [6]. وأما الزكاة فإنها لم تجب عليه لأن عطاياه لم تمكنه من أن يملك نصابها، حتى إنه عندما توفي لم يخلف لورثته شيئاً قط ما عدا سبعة وأربعين درهماً وديناراً واحداً [7]. كما كان حريصاً على صيام رمضان وقضاء ما فاته منه بسبب الجهاد ومقتضياته [8]. وأما بالنسبة إلى الحج فقد شغله عنه الجهاد المستمر، وكان يحب قراءة القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وسماعهما، وكثيراً ما كانت تدمع عيناه في أثناء القراءة والسماع [9]، كما كان أيضاً كثير التعظيم لشعائر الدين حسن الظن بالله، كثير الاعتماد عليه [10]، عادلاً رؤوفاً رحيماً ناصراً

---

(1)- المصدر السابق.

(2)- اختيارات من كتاب النوادر السلطانية 15.

(3)- النوادر السلطانية من 6 -34.

(4)- المصدر نفسه من 35 إلى 248.

(5)- المصدر نفسه 6.

(6)- المصدر نفسه 7.

(7)- المصدر نفسه 8، 17.

(8)- المصدر نفسه 8.

(9)- المصدر نفسه 9 -10.

(10)- المصدر نفسه 10.

للضــعيف علــى القوي، يجلس للعدل كل اثنين وخميس مجلساً عاماً [1]. وأما كرمه فقد كان عظيماً يــدل علــيه أنــه لــم تجب عليه زكاة قط، وأنه لم يترك لورثته شيئاً [2]. كما ضرب المثل الأعلى بشــجاعته وقــوة نفسه وشدة بأسه وعظيم ثباته، وكان لا بد من أن يطوف حول العدو يومياً مرة أو مرتين إذا كان قريباً منه [3].

ثــم ذكر ابن شداد شدة اهتمام صلاح الدين بالجهاد، ولقد ألف له كتاباً عنه، كان كثير المطالعة لــه [4]، ويدلــنا علــى ذلك ما أخبر به صلاح الدين ابن شداد، وهو: "أنه متى ما يسر الله فتح بقية الســاحل، قسمت البلاد، وأوصيت، وودعت، وركبت هذا البحر إلى جزائرهم، أتتبعهم فيها، حتى لا أبقي على وجه الأرض من يكفر بالله أو أموت..". فقال له ابن شداد: إنك سور الإسلام ومنعته، فلا ينبغــي أن تخاطر بنفسك، فقال له: ما أشرف الميتات؟ فقال ابن شداد: الموت في سبيل الله، فقال له: غايتي أن أموت أشرف الميتات [5].

وبعــد ذلك ذكر ابن شداد طرفاً من صبره واحتسابه، ونبذاً من حلمه وعفوه ومروءته ومكارم أخلاقــه وعفــوه، تؤكد صفاته الآنفة الذكر وتذكرنا بسيرة النبي (ص) والخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين [6].

والقسم الثاني [7]:

جعله ابن شداد في تقلبات أحوال صلاح الدين ووقائعه وفتوحاته حسب تسلسلها التاريخي، بدأه بــتاريخ ذهابــه (أي صــلاح الدين) إلى مصر صحبة عمه أسد الدين شيركوه بأمر من نور الدين محمــود نجــدة للوزيــر الفاطمي شاور، بعدما غلبه عدو له، اسمه ضرغام عام 558هـ [8]. ثم تابع تأريخــه للأحداث حسب توالي السنين، وتحدث فيما تحدث عن قضائه على الدولة الفاطمية، وتسلمه مصــر وإعادتهــا إلى الخلافة العباسية عام 567هـ [9] وإقامة العدل فيها، وتعاونه المخلص مع نور الدين في رد الفرنجة عن مصر التي كادت أن تسقط في أيديهم.

---

(1)- المصدر نفسه 13.
(2)- المصدر نفسه 17.
(3)- المصدر نفسه 19.
(4)- المصدر نفسه 21.
(5)- المصدر نفسه 23.
(6)- المصدر نفسه 24 -34.
(7)- المصدر نفسه 35.
(8)- المصدر نفسه 36.
(9)- المصدر نفسه 45.

كما تحدث أيضاً عن فاجعة وفاة نور الدين، وما تركته من فوضى وفراغ لم يستطع ابنه الملك الصالح إسماعيل أن يملأه لصغر سنه وقلة حكمته وطمع حاشيته وجهلها [1]، وعما بذله صلاح الدين من جهد وصبر، حتى استطاع أن يملأ هذا الفراغ بتوحيده للشام ومصر، وبإعادة القوة إلى الجيوش العربية حتى استطاع أن يقلب ميزان القوة، وينتصر على الصليبيين نصراً حاسماً في معركة حطين التي حدثت في فلسطين عام 583هـ، وقد وصفها ابن شداد وصفاً دقيقاً مفصلاً، بيّن فيه سمو أخلاق صلاح الدين وجنده وشجاعتهم، وما حل بالفرنجة من خسائر وخوف على الرغم من كثرة عددهم وعددهم، ويوضح هذا كل ما كتبه ابن شداد [2]، ونكتفي بهذين النصين، وهما:

"ونصبت الخيمة، وجلس (أي صلاح الدين) فرحاً مسروراً لما أنعم الله به عليه، ثم استحضر الملك جفري وأخاه والبرنس أرناط، وناول الملك جفري شربة من جلاب مثلج، فشرب منها، وكان على أشد حال من العطش، ثم ناول بعضها البرنس أرناط، فقال السلطان للترجمان، قل للملك: أنت الذي تسقيه، وإلا أنا ما سقيته. وكان على جميل عادة العرب وكريم أخلاقهم أن الأسير إذا أكل أو شرب من ماء لمن أسره أمن، فقصد بذلك الجري على مكارم الأخلاق. ثم أمر بمسيرهم إلى موضع عين لنزولهم فمضوا وأكلوا شيئاً ثم عاد فاستحضرهم، ولم يبق عنده أحد سوى بعض الخدم، وأقعد الملك في الدهليز، واستحضر أرناط، وواقفه على ما قال، (أي عندما قال لقافلة من مصر نزلت عنده بالأمان في حالة صلح، فغدر بهم، واستخف بالنبي (ص)) [3]، وقال له: هاأنذا أستنصر لمحمد (ص)، ثم عرض عليه الإسلام، فلم يفعل، ثم سل عليه النمجاه [4]، وضربه به فحل كتفه، وتمم عليه من حضر.. فلما رآه الملك.. لم يشك أنه يثني به، فاستحضره السلطان وطيب قلبه، وقال: لم تجر عادة الملوك أن يقتلوا الملوك، وأما هذا فإنه تجاوز حده، فجرى ما جرى [5]. والنص الثاني هو "ولقد حكى لي من أثق به أنه لقي بحوران شخصاً واحداً، معه طنب خيمة، فيه نيف وثلاثون أسيراً، يجرهم وحده لخذلان وقع عليهم [6] (أي على الفرنج).

إن انتصار صلاح الدين في حطين لم يجعله يؤثر الراحة والكسل مكتفياً به، وإنما كان له حافزاً، ليتحرك بسرعة، ويحرر قلعة طبرية وعكا وتبنين وبيروت وعسقلان [7]، ممهداً بها لتحرير القدس الذي حررها صلحاً الجمعة السابع والعشرين من رجب عام 583هـ، في ذكرى الإسراء والمعراج، ولقد استبشر الناس بذلك التوافق بين المناسبتين، وكان يوماً مشهوداً. وخرج الفرنجة من

---

(1)- المصدر نفسه 75 وما بعدها.

(2)- المصدر نفسه.

(3)- المصدر نفسه 78.

(4)- خنجر مقوس يشبه السيف القصير (DOZY SUP. DICT. ARAB) .

(5)- النوادر السلطانية 78 -79.

(6)- المصدر نفسه 77.

(7)- المصدر نفسه 79 -80.

القدس، وبقي أهلها من المسيحيين فيها لم يمسهم سوء يرحبون بصلاح الدين. دفع أغنياء الفرنجة الفدية، وهي عشرة دنانير على الرجل، وخمسة على المرأة، واثنان على الطفل، وتحمل صلاح الدين دفع فدية فقراء الفرنجة الذين خذلهم ملوكهم وأغنياؤهم وأطلق سراحهم، وكان -حسب اتفاق الصلح -ينبغي أن يعدوا مماليك عبيداً، وأوصل كل من خرج من الفرنجة إلى مأمنهم [1]. ولا بد من أن يعقد الإنسان مقارنة بين تسامح صلاح الدين مع الفرنجة عند تحرير القدس ووحشية الفرنج عندما احتلوها، وما فعلوه من فظائع، تذكرنا بها فظائع اليهود فيها وفي جنين ونابلس وغيرها اليوم.

وسرعان ما غادر صلاح الدين القدس إلى "صور" يريد تحريرها، فحاصرها، إلا أن انتصار الأسطول الفرنجي على أسطوله ودخول الشتاء وتعب الجند وتذمر الأمراء جعله يرجئ ذلك إلى الربيع [2]، وفيه بدأ بحصار حصن كوكب القريب من صور عام 584هـ [3]، وهنا دخل ابن شداد في خدمته، ولقد صرّح ابن شداد أن جميع ما رواه من قبل إنما هو روايته عمن يثق به ممن شاهده، وأن ما سيرويه بعد ذلك مما رآه بعينه عامة [4].

تابع صلاح الدين تحرير البلاد من الفرنجة، حتى لم يبق معهم من المدن المنيعة سوى صور التي صارت مكان تجمعهم وإنطاكية وطرابلس. ولقد تم ذلك خلال عام ونصف [5]، وهي فترة قياسية. وكان سبب هذه الانتصارات المتلاحقة أنه كان قائداً عسكرياً شجاعاً ونبيلاً في آن واحد، وميزته الكبرى -كما يقول د /شاكر مصطفى -كانت بنقاه، ببساطة فكرة، بكرمه، بوفائه بالعهود حتى للأعداء، بمثاليته، وبأنه نموذج خاص من رجال الحرب والسياسة [6].

أجج تحرير القدس نار الحقد في أوربة، فأرسلت الحملة الفرنجية الثالثة يقودها ريتشارد قلب الأسد ملك الإنجليز، وفيليب أوغست ملك فرنسة وفريديريك باربروسا إمبراطور الألمان [7].

وكان من الضروري أن أتابع سيرة صلاح الدين مفصلة، وأتحدث عن صور البطولة النبيلة النادرة إلا أن ضيق المجال يدفعني إلى أن أبلغ سريعاً نهايتها، وهو صلح الرملة عام 588هـ الذي مهدت إليه مفاوضات استمرت خمسة عشر شهراً، قام بها اثنان وأربعون وفداً، كان البادئ في طلبها دوماً ريتشارد. وقد اتفق الطرفان على أن تبقى في يد الفرنجة يافا وقيسارية وأرسوف وحيفا وعكا، وتكون عسقلان خراباً، واللد والرملة مناصفة، وأن تكون بلاد الإسماعيلية في هدنة صلاح الدين،

---

(1)-المصدر نفسه 81 -82.

(2)-المصدر نفسه 83 -84.

(3)-المصدر نفسه 84.

(4)-المصدر نفسه 87.

(5)-المصدر نفسه 87 وما بعدها.

(6)-صلاح الدين الفارس المجاهد 422.

(7)-النوادر السلطانية 115 وما بعدها، صلاح الدين الفارس المجاهد 283.

أي معــه، وإنطاكــية وطرابلس في هدنة الفرنج أي معهم [1]، وحرص صلاح الدين في هذا الصلح على ما يلي:

1-أن تكون مدته محدودة بثلاث سنوات وثلاثة أشهر.

2-أن يحصر الفرنج في أضيق بقعة ممكنة.

3-أن تبقى الجبال بيده، ليبقى الفرنجة بالأماكن المنخفضة فيكونوا تحت رحمته.

4-أن ينقذ أكثر ما يمكن إنقاذه من مكاسب حطين.

5-أن يفــتح القدس للحجاج الفرنجة دائماً، بعدما رفض طلب ريتشارد أن يأخذوا موافقته على ذلك، ليريهم السماحة والحرية والحضارة الحقة.

6-أن يســتمر فــي تقويــة حصون القدس وغيرها استعداداً لتحرير كامل الأرض المحتلة بعد انتهاء الهدنة [2].

ســعد الجمــيع بهــذا الصلح ما عدا صلاح الدين، لأنه لم يره محققاً ما يصبو إليه من تحرير الأرض كاملــة من الاحتلال الفرنجي، لذلك بعد أن اطمأن إلى عودة ريتشارد إلى بلاده أمر بتقوية حصون القدس وغيرها من القلاع [3]، ثم دخل دمشق بعد غياب أربع سنوات، فاستقبله أهلها استقبالاً فــريداً، لم يستقبلوا به أحداً من قبل [4]، ولكن بقاءه فيها لم يطل، إذ مرض مرضاً اشتد به يوماً بعد يــوم، وكــان ابــن شداد والقاضي الفاضل يلازمانه، وفي الليلة الثانية عشرة من مرضه، وهي ليلة الأربعــاء 27 من صفر عام 589هـ ازداد ضعفاً، وأسلم في فجرها روحه إلى بارئها، وكان يوماً لم يصــب المسلمون بمثله منذ فقد الخلفاء الراشدين [5] وبوفاته -رحمه الله- انتهى ابن شداد من جمع أخباره -كما صرح بذلك في نهاية كتابه [6] -وبعدها بزمن بدأ بتبييضها في كتابه هذا.

قصــد ابــن شداد في كتابه هذا ثلاثة أمور، بيّنها في آخر كتابه، بالإضافة إلى ما بيّنه في أول كتابه، وهي:

- حث الناس على الترحم على صلاح الدين، وأن يجزيه الله ما هو أهله.
- ذكر محاسنه وتخليدها.

---

(1)-النوادر السلطانية 232 وما بعدها.

(2)-صلاح الدين الفارسي المجاهد 325 -350.

(3)-النوادر السلطانية 237.

(4)-المصدر السابق 240 -241.

(5)-المصدر السابق 243 - 247.

(6)-المصدر السابق 247.

- أن يحسن خلفاؤه من بعده الاقتداء به وإكمال ما بدأه [1].

ولعل من المفيد أن نختم بحثنا هذا ببعض الملاحظات، وهي:

- لم يكن ابن شداد مؤرخاً جامداً سلبياً بالنسبة إلى صلاح الدين أو الفرنجة، لأنه كان محباً لصلاح الدين معجباً به جداً، وكارهاً للفرنجة المحتلين.
- لكن هذا الحب والبغض لم يؤثرا في صدقه وإنصافه لأعداء صلاح الدين، ونجد ذلك في مثل تأريخه لانتصار صلاح الدين في ميافارقين إذ يقول: (فحاصرها وقاتلها قتالاً شديداً، ونصب عليها مجانيق، وكان بها رجل، يقال له الأسد، وما قصر في حفظها، ولكن الأقدار لا تغلب فملكها السلطان) [2]. كما يبدو أيضاً في إسناده نصر صلاح الدين إلى الله، ونرى ذلك في مثل قوله (وعصمه الله منهم) و(أدخل في قلوبهم الخوف والرعب) [3].
- ولقد ظهر الحب والكره في لوازم ابن شداد التي كان يكررها، مثل (رحمه الله) [4] و(قدس الله روحه) [5]، بعد ذكر صلاح الدين ونور الدين وغيرهما، وفي تعاطفه مع صلاح الدين ودفاعه عن اجتهاداته، ومثل قوله بعد ذكر الفرنجة أو واحد منهم (خذلهم الله) [6] و(لعنه الله)[7]. ولكن هذا لم يمنعه من إنصافهم ووصف شجاعتهم، مثل وصفه لملك الإنكتار [8].
- ومن لوازمه اللافتة للنظر، أنه عندما يذكر مدينة محتلة يتبعها بجملة (يسر الله فتحها) [9]، وعندما يذكر مدينة مهددة يتبعها بجملة (حفظها الله) أو (حرسها الله) [10]، أو بكلمة (المحروسة) [11].
- ومن لوازمه أيضاً إكثاره من ذكر الآيات القرآنية [12]، والأحاديث النبوية الشريفة في أثناء كتابه [13].

---

(1)- المصدر السابق.
(2)- المصدر السابق 69 -89 -167 وغيرها.
(3)- المصدر السابق 49.
(4)- المصدر السابق 135.
(5)- المصدر السابق 105.
(6)- المصدر السابق 135.
(7)- المصدر السابق 154.
(8)- المصدر السابق 157 -158.
(9)- المصدر السابق 132.
(10)- المصدر السابق 81.
(11)- المصدر السابق 72.
(12)- المصدر السابق 28.
(13)- المصدر السابق 31.

- ومن ملاحظاتنا أيضاً دقته، فقد كان يذكر في تاريخه اليوم والشهر والعام [1]، أو الشهر والسنة فقط [2]، وربما ذكر الوقت، صباحاً كان أو مساء، أو بعد صلاة الفجر [3]. وهذا يعني أنه كان يسجل الأحداث ويؤرخها يوماً بعد يوم، أو ساعة بعد ساعة. كما تبدو دقته في نقله لعبارات كاملة لصلاح الدين أو لغيره.

- تصويره لبعض العادات والتقاليد لدى الطرفين، مثل وصفه لمجلس العدل الذي كان يجلسه صلاح الدين يومين أسبوعاً ويحضره القضاة والأمراء [4]، ومثل وصفه لبعض تقاليد الفرنج، مثل قوله: (ومن عاداتهم أنهم يتشاورون للحرب على ظهور الخيل، وأنهم قد نصّوا على عشرة أنفس منهم وحكموهم، فأي شيء أشاروا به لا يخالفونهم) [5]، وقوله في وصف علم الفرنجة: (وعلم العدو مرتفع على عجلة هو مغروس فيها، وهي تسحب بالبغال، وهم يذبون عن العلم، وهو عال جداً كالمنارة، خرقته بياض، ملمع بحمرة على شكل صلبان.) [6]، كما أشار أيضاً إلى نشوء صداقات بين بعض أفراد الجيشين العربي والفرنجي [7].

- ونجد في الكتاب أيضاً عدداً من الوثائق الهامة التي توضح العلاقات بين صلاح الدين والدول المجاورة مثل الأرمن والبيزنطيين [8].

- لم يوقف صلاح الدين حروبه مع الفرنجة في أثناء مفاوضات الصلح معهم [9]، لأنه كان يعتقد أن القوي في الحرب قوي في مفاوضات الصلح، وأنه كلما حقق مكاسب أكثر، كان موقفه التفاوضي أقوى، وحق فيه مكاسب أعظم.

- لم يوقع صلاح الدين صلح الرملة مع الفرنجة إلا مضطراً، بسبب إلحاح أمرائه وقادته وجنوده الذين ما كانوا يملكون همته وقوته وقدرته على المتابعة وصبره وعزيمته، وأما رأيه في استمرار الجهاد، فقد صرح به بقوله: (والمصلحة ألا نزال على الجهاد حتى نخرجهم من الساحل أو يأتينا الموت) [10].

---

(1)- المصدر السابق 202.
(2)- المصدر السابق 132.
(3)- المصدر السابق 246.
(4)- المصدر السابق 13.
(5)- المصدر السابق 12.
(6)- المصدر السابق 149.
(7)- المصدر السابق 227.
(8)- المصدر السابق (124- 126) (132- 133).
(9)- المصدر السابق 204.
(10)- المصدر السابق 203.

- علـى الرغم من أن ابن شداد قد كتب مسودات كتابه في حين وقوعها وفي أثناء حياة صلاح الدين، فإنه كتب مبيضاتها بعد وفاة صلاح الدين وفي السنوات الأخيرة من حياته، بعدما ترك العمـل الرسمي، وتفرغ للعلم، قبيل وفاته بأقل من ستة أعوام. يدلنا على ذلك لازمته (رحمه الله) بعـد ذكـر صلاح الدين الذي توفي عام 589هـ ولازمته (يسر الله فتحه) بعد ذكره لبيت المقـدس. ممـا يعني أنه قد كتب هذا بعدما سلم الملك الكامل بن العادل الأيوبي عام 626هـ القـدس إلى قائد الحملة الصليبية السادسة إمبراطور الألمان فريدريك [1]، وأضاع جهود عمه صـلاح الدين العظيمة في سبيل تحريرها. ولكنها حررت ثانية بعد قليل عام 637هـ بيد الملك الناصـر الأيوبـي داود أمير الكرك [2]. ثم سلمها للصليبيين مرة أخرى الملك الصالح أيوب والملـك الصالح إسماعيل عام 641هـ [3]، ليحررها ثالثة الملك الصالح نجم الدين أيوب نفسه، الـذي كـان قـد سـلمها، بمساعدة الخوارزمية عام 642هـ. وهذا التسليم والتحرير المتكرر والسـهل للقـدس يـدل على أن كلا الطرفين الأيوبي والفرنجي قد ضعف، وأن عهد الملوك الكبار الأقوياء قد ولى.
- أسـلوب ابـن شداد في كتابه هذا من (السهل الممتنع)، ولولا وجود بعض الألفاظ الأعجمية التي كانت سائدة آنذاك مثل اليزك [4] والجاليش [5] والمنجنيق [6] والبطسة [7] والنمجاه وغير ذلـك مـن الألفاظ لكان الكتاب يبدو من حيث الأسلوب وكأنه لكاتب معاصر تقريباً، ولنأخذ مـثالاً لذلك قوله في ذكر عيسى العوام "ومن نوادر هذه الوقعة أن عواماً مسلماً كان يقال له: عيسـى، وكـان يدخل إلى البلد بالكتب والنفقات على وسطه ليلاً على غرة من العدو، وكان يغـوص ويخـرج مـن الجانب الآخر من مراكب العدو.." [8]. وحتى يزداد وضوح إشراق أسلوبه على الرغم من وجود بعض السجع اللطيف أحياناً قليلة، نقارنه بأسلوب العماد الكاتب الأصـفهاني رفيقه في خدمة صلاح الدين، ولنأخذ مثلاً لذلك هذين السطرين من كتابه (الفتح القسّـي في الفتح القدسي)، وهو كتاب في تاريخ صلاح الدين أيضاً (لما عرف ملك الإنكتير أن العسـكر قـد اجـتمع، والخرق عليه قد اتسع، وأن القدس قد امتنع، وأن العذاب به وقع، خضع وخشع، وقصّر الطمع.." [9] ولقد أثر ابن شداد بأسلوبه السهل الممتنع هذا على تلاميذه

---

[1]- تتمة المختصر 2 /222.
[2]- المصدر السابق 2 /247.
[3]- المصدر السابق 2 /253.
[4]- مقدمة الجيش (DOZY. SUPP. DICT ARAB) .
[5]- الراية العظيمة، ثم تحول معناها إلى مقدمة القلب في الجيش أو الطليعة (المصدر السابق).
[6]- آلة من آلات الحصار تقذف الحجارة (المصدر السابق).
[7]- السفينة الكبيرة، النوادر السلطانية 49 حاشية1.
[8]- النوادر السلطانية 135.
[9]- الفتح القسي 339.

وغيره مثل ابن خلكان وابن واصل وأبي شامة.

وربما يظن ظان أن ابن شداد قد دفعه حبه لصلاح الدين إلى أن يبالغ في رسم هذه الصورة المثالية الزاهدة النقية التي قلما شهد لها التاريخ الإنساني مثيلاً، فنرد على ظنه بما كتبه المؤرخون والمستشرقون الغربيون المنصفون عنه، و منهم المستشرق الفرنسي البير شاندور الذي ألف كتاباً عنه، جعل عنوانه (صلاح الدين الأيوبي البطل الأنقى في الإسلام) [1]. ولعل من المفيد هنا أن أذكّر بآخر الكتب العظيمة التي قرأتها عنه، وهو (صلاح الدين الفارس المجاهد والملك الزاهد المفترى عليه) وهو آخر الكتب التي ألفها د. شاكر مصطفى قبل وفاته رحمه الله [2].

وأخيراً إن ابن شداد في كتابه العظيم هذا استطاع أن يرسم لمعاصريه ولمن جاء بعدهم صورة نادرة لقائد فذ، بلغ الغاية في الإيمان الخالص النقي والأخلاق والثقافة والسياسة والقيادة والإدارة والعدل والشجاعة والحكمة والكرم والمروءة والعدل والصبر والوفاء والأناة والإرادة والجهد والحسم والرقة والنبل وعدم اليأس، لم تنسه قوته وانتصاراته تبعيته للخلافة العباسية ببغداد على ضعفها، وبالإضافة إلى ذلك كله نجده ملتزماً بعادات العرب وكريم أخلاقهم، ويبدو ذلك في قول ابن شداد عنه: (وكان على جميل عادة العرب وكريم أخلاقهم.) [3] وفي عرضه الإسلام على (أرناط) على الرغم من غدره قبل أن يقتله [4]. إن أخلاق الدعاء الأتقياء الأنقياء المتصلين بالسماء كانت تسبق في قلبه وفعله صفات السلطان والقائد في السلم والحرب.

لذلك أثرت هذه الخلال الكريمة في كثير من رجالاته تأثيراً كبيراً، وإن لم يستطيعوا أن يبلغوا مبلغه فيها، مثل أخيه العادل وأبنائه الظاهر والأفضل والعزيز وابن أخيه المظفر والقاضي الفاضل وابن شداد وغيرهم من الجنود العاديين الذين فضلوا أن يغرقوا سفينتهم بأيديهم، وأن يغرقوا معها، حتى لا تقع في أيدي العدو ويفيد منها [5]، كما أثرت في الناس العاديين أيضاً، مثل ذلك الرجل الدمشقي الذي اخترع ناراً أحرقت الأبراج المتحركة التي صنعها الفرنجة للهجوم على المسلمين، وقاومت نيرانهم، واستعصت عليها، حتى كادوا يخسرون أمامها [6]، ثم توارى عن الأنظار معتذراً عن قبول أي جزاء أو شكر مكتفياً بثواب الله.

***

(1)-طبعته دار طلاس، دمشق طبعة أولى 1988، وثانية عام 1993.

(2)-طبعته دار القلم، دمشق 1998م.

(3)-النوادر السلطانية 78.

(4)-المصدر السابق.

(5)-المصدر السابق 161.

(6)-المصدر السابق 120.

المراجع والمصادر:

-اختيارات من كتاب النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية

محمد درويش، وزارة الثقافة، دمشق 1987.

-الأدب في العصر الأيوبي،

محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية 1997.

-الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1984.

-البداية والنهاية

ابن كثير، ت. مجموعة من المحققين، دار الكتب العلمية، بيروت 1985.

-تتمة المختصر (تاريخ ابن الوردي)

ابن الوردي، ت. أحمد رفعت البدراوي، دار المعرفة، بيروت 1970.

-الروضتين في أخبار الدولتين

أبو شامة، ت. محمد حلمي محمد أحمد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1956.

-زبدة الحلب من تاريخ حلب

كمال الدين بن العديم، ت. سهيل زكار، دار الكتاب العربي، دمشق 1997.

-صلاح الدين الأيوبي البطل في الأنقى في الإسلام

البيرشاندور، تر. سعيد أبو الحسن، دار طلاس، دمشق، ط2، 1993.

-صلاح الدين الفارس المجاهد والملك الزاهد المفدى عليه

شاكر مصطفى، دار القلم، دمشق 1998.

-الفتح القسي في الفتح القدسي

العماد الكاتب الأصفهاني، المطبعة الخيرية، القاهرة 1322هـ.

-مفرج الكروب في أخبار بني أيوب (الجزء الرابع)

ابن واصل الحموي، ت. حسنين محمد ربيع، وزارة الثقافة، القاهرة 1972.

-النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة

ابن تغري بردي، وزارة الثقافة، القاهرة 1963.

-النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)

بهاء الدين ابن شداد، ت. جمال الدين الشيال، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1964.

-وفيات الأعيان

ابن خلكان، ت. إحسان عباس، دار صادر بيروت 1968.

-مجلة الذخائر

بيروت، العدد 9، شتاء 3002.

-Dozy. Supp. Dict.Arab Paris 1927

□□□

أخبار التراث

أمينة التحرير

ندوات:

عقدت كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة حلب، بالتعاون مع جمعية العاديات ومعهد ثربانتس الإسباني بدمشق، ندوة عن العلامة الأندلسي (لسان الدين بن الخطيب)، شارك فيها باحثون عرب وأجانب، من سورية ولبنان والأردن والإمارات وقطر والجزائر وتونس والمغرب ومصر، ومن إيران وفرنسا وإسبانيا.

قسمت فعاليات الندوة على عشر جلسات، قدم فيها الباحثون سبعاً وأربعين دراسة تناولت عصر ابن الخطيب وحياته والمناصب الإدارية والسياسية التي تقلب فيها وما جرَّت عليه من نكبات. كما تناولت مؤلفاته الثرة المتنوعة بين الأدب والعلم والطب والجغرافيا والموسيقا.

وفي ختام الندوة أقر المنتدون عدداً من المقترحات، نذكر منها:

- العمل على جمع الأعمال الكاملة للعلامة لسان الدين بن الخطيب المطبوعة والمخطوطة، بأن تعاد طباعة الكتب المطبوعة، وتحقق المخطوطة كي تطبع.
- إصدار نشرة تعرف بالعلامة ابن الخطيب، وتقدمه شخصية حضارية في إطار الفكر الإنساني.
- التركيز على موضوع كتابة التراجم والسير في تاريخ الحضارة الإسلامية، وتسليط الضوء على شخصيات مثل: ابن رشد وابن طفيل وابن ماجه والزهراوي وابن حزم وابن خلدون وسواهم.
- التوكيد على المشاركة الواسعة والعميقة مع مراكز البحث الإسبانية المهتمة بالحضارة الأندلسية، وترسيخ التعاون معها وتنسيق الأنشطة بما يخدم موضوع الحوار الحضاري والثقافي.
- التوكيد على التعاون الوثيق بين سورية وإسبانيا كنموذج لتعاون عربي -أوروبي، يؤكد مقولة حوار الحضارات بين جانبي المتوسط ويواجه المقولات التي تدعو إلى صراع الحضارات.
- التوكيد على دور الثقافة كحامل للهوية الوطنية والقومية والحضارية، وعدم السماح بتجاوز هذه الهوية تحت غطاء العولمة التي تستهدف إلغاء الخصوصية الثقافية لكل شعب.

***

* عقدت في جامعة دمشق برعاية وزارة التعليم العالي وبالتعاون مع صندوق الأمم المتحدة للسكان، والسفارة الكندية في دمشق، ندوة تحت عنوان (المرأة والمجتمع)، شارك فيها باحثون من سورية ولبنان والأردن والمغرب واليمن وألمانيا. ناقشت الندوة في محاورها الأربعة قضايا تخص المرأة العربية، مثل: المرأة بين الواقع والقانون، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وقضايا العنف الأسري وتأثيرها على المرأة والأسرة والمجتمع، ودور المرأة في التربية والتنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، واستراتيجية النهوض بواقع المرأة العربية.
* نظم مهرجان الجنادرية للتراث والثقافة في دورته التاسعة عشرة، والذي يقام بمدينة الرياض في المملكة العربية السعودية، ندوتين:

الأولى: عن (مكانة الأديب والرحالة السعودي محمد العبودي)، تحدث فيها عدد من الأدباء والباحثين السعوديين عن كتابات العبودي الذي يعد من أغزر المؤلفين السعوديين، وربما العرب أيضاً، فقد صدر له /130/ كتاباً ولديه /100/ كتاب مخطوط.

والثانية: عن (إصلاح البيت العربي)، قدم فيها باحثون في السياسة والاقتصاد، تحليلاً لواقع البيت العربي، إلى جانب بعض الأفكار والمقترحات التي ترمي إلى تحسين هذا الواقع.

***

*معرض:

أقام متحف معهد الشرقيات بمدينة شيكاغو الأمريكية، معرضاً لمقتنياته من الآثار العراقية التي تمثل حضارة بلاد الرافدين، وعددها /1383/ قطعة تتنوع أشكالها بين تماثيل وألواح وأوان، وتتنوع موادها بين الحجر والخزف والمعادن الثمينة. ويمتد تاريخ المعروضات من العصر الحجري القديم إلى القرن الخامس الميلادي.

استحوذ المعرض على اهتمام الناس وجذب إليه عدداً كبيراً من الزائرين، وقد أشارت وكالات الأنباء إلى أن التمثال الحجري للثور المجنح ذي الرأس البشري، كان مثار دهشة وإعجاب.

***

إصدارات:

كتب:

*ضمن سلسلة (مختارات من التراث العربي) صدر عن وزارة الثقافة السورية، كتاب **(من رسائل أبي حيان التوحيدي، 121)**. اختار مادته وقدم له الدكتور عزت السيد أحمد أستاذ علم الجمال بجامعة تشرين في اللاذقية. يقع الكتاب في /400/ صفحة من القطع الوسط، ويشتمل على مقدمة وقسمين. في القسم الأول دراسة عن شخصية التوحيدي وحياته وثقافته وآثاره الأدبية، ومنها:

-كتاب الإمتاع والمؤانسة، حققه الأستاذان أحمد أمين وأحمد الزين، وصدر بالقاهرة في ثلاثة أجزاء.

-كتاب بصائر القدماء وذخائر الحكماء، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، وصدر بدمشق عام /1964م/ في سبع مجلدات. ثم أعادت تحقيقه الدكتورة وداد القاضي، وأصدرته عام /1987م/ في تسع مجلدات.

-وكتب المحاضرات والمناظرات، والمقابسات، والإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية، وسواها.

وضمن السلسلة نفسها، صدر كتاب (المختار من المزهر للسيوطي) في جزأين، قدم له واختار نصوصه الدكتور شوقي المعري.

يقع الجزء الأول في /200/ صفحة من القطع الوسط ويحتوي على مقدمة وترجمة للسيوطي، و/39/ مسألة في علوم اللغة وأنواعها. أما الجزء الثاني، فيقع في /175/ صفحة، ويحتوي على عشر مسائل أخرى.

*صدر عام 2003م عن المجتمع الثقافي بـ (أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة)، كتاب (قرة العين في فرح الزين) ألفه عبد الرحمن بن يحيى الملاح الحنفي المصري /ت 1044هـ/، حققه وقدم له الدكتور محمد رضوان الداية. يقدم الكتاب من خلال أرجوزة شعرية صوراً مستقاة من التاريخ الاجتماعي والثقافي المصري في ذلك الحين، ويقع في /212/ صفحة من القطع الوسط.

*صدر عن دار القلم العربي عام 2003م، كتاب بعنوان (فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي) للكاتب د. حسين الصديق. يقع الكتاب في /303/ صفحات، ويشتمل على مقدمة، ومدخل يتحدث عن علاقة علم الجمال بالمجتمع، والأسس الجمالية للحياة، من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع الهجري. وعلى خمسة فصول تتناول بالتحليل نظرية المعرفة وطبيعة الجمال، الإبداع الفني، التذوق الجمالي، تصنيف الفنون، والأدب وقضاياه الجمالية.

*صدر حديثاً كتاب بعنوان (علي: إمام الحق والمنبر) عبر منطلقات إنسانية حضارية، تقوم على مرتكزات أساسية أخلاقية، يجسدها نهج بلاغة الإمام.

الكتاب من تأليف الشاعر محمد عباس علي، ويقع في /175/ صفحة من القطع الوسط، وقدم له الدكاترة: عمر أبو زلام، أحمد عمران الزاوي، وديع بشور.

*صدر عام 2003م عن دار علاء الدين، وضمن سلسلة (دراسات فلسفية) كتاب (الإمام الغزالي بين العقل والنقل) للباحث عيد الدرويش.

يقع الكتاب في /207/ صفحات من القطع الوسط، ويضم مقدمة وفصولاً بحثية وخاتمة.

*ضمن سلسلة (عالم المعرفة) صدر كتاب بعنوان (الكتاب في العالم الإسلامي، 297) ويضم مقدمة وثلاثة عشر فصلاً، بدءاً من عصر المخطوطات، وصولاً إلى التوسع في التعليم العالي وأثره في الفكر الديني في المجتمعات العربية المعاصرة. والكتاب من تحرير جورج عطية وترجمة عبد

الستار الحلوجي.

*عن مصلحة المخطوطات في دار الكتب الوطنية في الجمهورية التونسية، صدر عام 2003م الجزء التاسع -القسم الأول، من الفهرس العام للمخطوطات. ويقع في /469/ صفحة من القطع الكبير.

***

دوريات:

*مجلة المعارج التي يشرف عليها المفكر الإسلامي الشيخ حسين أحمد شحادة، صدر منها العددان (46 -47) في عدد ممتاز للسنة /14/ عام 2004م. تضمن العدد ملفاً خاصاً بالحوار المسيحي – الإسلامي، وتوزعت مواده في دراسات وإضاءات وآفاق العيش المشترك، ومراجعات، وآراء، وقراءات، وحوارات، كتب فيها عدد كبير من الباحثين في هذا المجال. منهم:

البطريرك زكا الأول عيواص، سماحة الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، المطران إيسيدور بطيخة، الأستاذ محمد السماك، الأستاذ ميخائيل عيد، الدكتور علي عقلة عرسان، المطران جورج خضر، الأستاذ نبيل صالح وسواهم.

*صدر عن النادي الأدبي بمنطقة تبوك في المملكة العربية السعودية، العدد التاسع من مجلة أفنان، من موضوعاته:

استلهام الشعر العربي الحديث للشخصيات الإسلامية، للدكتور عبد الله محمد منور. شعراء من منطقة تبوك، للدكتور أحمد جاسم الحسين. ملامح من الخطاب التميمي في النقد العربي القديم، للدكتور حمود حسين يونس، الطبيعة الغنائية للشعر الجاهلي ودورها في التمركز حول الأنا، للدكتور صلاح صالح. ومن مناهل التراث، البند في الأدب العربي للدكتور خالد محمود العسود المزيد. الأبناء في الأمثال الشعبية، للأستاذة جمانة طه.

أما افتتاحية العدد فكانت لرئيس التحرير الدكتور موسى بن مصطفى العبيدان، وقد تناول فيها إشكالية القراءة باعتبارها عاملاً لتحصيل المعرفة، وعاملاً مولداً لها في الوقت ذاته.

***

*صدر عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق، العدد /93/ من الثقافة الإسلامية وهو عدد خاص بمناسبة الذكرى الخامسة والعشرين لانتصار الثورة الإسلامية الإيرانية.

□□□